

شرح الامام الفاضل المحقق الكامل المولى محمد بن أسعد
الصديقي الشهير بالجلال الدواني على العقائد
العنصرية وبها مشه حاشية عليه للعلامة
المحقق عبد الحكيم السالكوفى
تفيع الله بهما
آمين

مكتبة
المعتمد

(قوله هو انسان)

الضمير راجع الى

لفظ نبي المذكور

مريخا فان التعيين

ستفاد من اللام

نيل الله راجع

مطلق المذكور

توهم والتعريف

ولذا جاز اخذ

ففيه (قوله

خ) أي الحكمة

لحقه في بعثه ذلك

تتم بواسطة

وحي لا يضر

أنبياء نبي

ذين ماتوا

بل إلى من

أقوله

لا يشمل

هذا

لا يشمل

حي إليه

أي

م

من

ير وليس

الشارح

التعريف

نفسه والا

عمل



(بسم الله الرحمن الرحيم)

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع
الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحج والبرهان المشيد بلوامع
السيف والسنان وعلى آله واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف
الجنان * (وبعد) فيقول الفقير الى عفوره الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني
ملكه الله تعالى نواصي الاماني ان العقائد العنصرية لم تدع قاعدة من اصول
العقائد الدينية الا وانت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسألة الا وقد صرحت
بها او اومات اليها ولم اطاع على شرح لها بكشف مقاصدها وبسط فوائدها بل لم
ار لها ما بعد في عداد الشروح اذ كل ما وصل الى من ذلك مقروح أو مجروح فخداني
ذلك الى أن أشرحه أشرحا وافيا يحمل المغالقي كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن
المضايقي ولم اسرسل مع شعب القيل والقال على ما هو دأب أهل الجدال القاصرين
عن انتماج طريق الاستدلال بل اتبع الحق الصريح وان خالف المشهور
وأخذت بمقتضى الدليل وان لم تساعد مقالات الجمهور قال المصنف (قال النبي
صلى الله عليه وسلم) هو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما أوحاه اليه وعلى هذا
لا يشمل من أوحى اليه ما يحتاج اليه اكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره
كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا أن يشكك والرسول قد يستعمل مراد قاله

انه نقض للتعريف والاستغال بالجواب عنه بعزل عن كلام الشارح (قوله وقد
في التعريف ويقال بالمتعار الاعتباري فانه من حيث تلقي الوحي مبعوث ومن حيث عمله
يث اليه فيصير في انه مبعوث الى الخلق

(قوله وقد يخمن بن هو صاحب كتاب أو شريعة) (٣) يشكك باسمه على عليه السلام فانه كان رسولا

لقوله تعالى في شأنه
وكان رسولا نبيا مع
انه لم يكن صاحب
شريعة ولا كتاب
لان اولاد ابراهيم
عليه السلام كانوا في
دينه اللهم الا ان
يكفى بوجود الكتاب

وقد يخص بن هو صاحب كتاب أو شريعة فيكون انحصار من النبي واشتقاقه من النبا
بمعنى الخبر أو من النبوة بمعنى الارتفاع أو هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام
فيه للعهد الخارجي أو المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام
الخطابي (ستفترق أمتي) أي أمة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم وهو
الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض
شراح الحديث ولو حمل على أمة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان
فرق الكفر أكثر من هذا العدد كثير (ثلاثا وسبعين فرقة) السين اما للتأكيـد

معه ولا يشترط الانزال اليه فانه كان معه صحف ابراهيم (قوله واشتقاقه من النبا الخ) أي اشتقاق النبي بالمعنى
المذكور من النبوة بمعنى الخبر واليه ذهب سيبويه وبثبته جمعه على بناء وانباء كعظيم وعظام وشريف واشرف
وقراء تنافع في جميع القرآن بالهمزة الا انه لما التزم العرب ابدال الهمزة بالياء وادغامه الا اهل مكة جمع
على انبياء نحو سفيان واسخياء وليس المراد انه اشتق النبي بمعنى الخبر او لانه اطلق على المعنى المذكور اطلاقا
للعام على الخاص كما توهم فاورد عليه انه على هذا التقدير ايضا منقول فلا يصح مقابله بقوله أو منقول من
النبي الخ فانه لم يثبت فعل بمعنى مفعول الا عند البعض حيث قال الشاعر أمن ربحانة الداعي السميع نعم
لو ثبت نبأ بمعنى أخبر كما في الصحاح كان النبي مشتقا من النبأ بمعنى الاخبار فيكون فعلا بمعنى فاعل لكن
صاحب القاموس والبيهقي ينكره (قوله أو من النبوة) بالواو والهمزة فانه على الوجهين بمعنى ما ارتفع من
الارض كما في القاموس فهو اشتقاق من الجأء كاشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر واما ما ذكره الشارح من انها
بمعنى الارتفاع فلم يوجد في الكتب المتعارفة من اللغة (قوله أو منقول من النبي) بالهمزة وغير الهمزة
الطريق لكونه طريقا للخلق الى الله تعالى (قوله للعهد الخارجي) أي للاشارة الى حصة معينة من الجـز
وهو محمد صلى الله عليه وسلم (قوله أو المراد به الفرد الخ) فتكون اللام للجنس فانه لكامله كانه الجنس كله كما
في زيد الشجاع (قوله فاني فرق الكفر الخ) يمكن ان يقال الكفر مله واحدة بجميع فرق الكفر فرقة واحدة
(قوله اما للتأكيـد) أي تثبت الافتراق وتقريره وانه متحقق لا محالة في الكشف في تفسير قوله تعالى
فسمكفبكم الله معنى السين انه كائن لا محالة وان تأخر الى حين قال الفاضل الجني في حاشيته ناقل عن المصنف
الاصل في السين التأكيـد لانه في مقابلة لن قال سيبويه ان لن افعل في مقابلة سأفعل وفيه ايضا في تفسير
قوله تعالى اولئك سيبرجهم الله السين تفيد وجود الرحمة لا محالة فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد في قوله
سأنتقم منك يعني انك لا تفوتني يوما وان تباطأ ذلك ونحوه سيجعل لهم الرحمن وذا واسوف يعطيك ربك فترضى
وسوف تؤتيهم أجورهم ولا يخفى ان كلامه صريح في ان السين وسوف مستعملان في الآيات الكريمة لمجموع
معنى التأكيـد والاستقبال وان مدلوله تأكيد مضمون الاثبات في الاستقبال كما ان مدلول لن تأكيد النبي
في الاستقبال فمعنى السين في الحديث تأكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال وانه كائن لا محالة وان تأخر
لمصلحة والشارح توهم ان التأكيـد معناه المجازي وان معناه الحقيقي الاستقبال القريب فردد بينهما مع تقديم
المجازي فاحتاج الى بيان العلاقة بقوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب بمعنى ما هو متحقق الوقوع وان
كان بعيدا فهو قريب ولذا قيل ما بعد ما فات وما اقرب ما هو آت فاستعمل لفظ السين الموضوع للآزم
أعني الاستقبال القريب في المألوم أعني تحقق الوقوع ولا يخفى انه لا يصح التردد بين المعنى المجازي
والحقيقي الا اذا كان المجازي يتضمننا لكمة أو يحتاج المعنى الحقيقي الى ارتكاب تكلف ولو سلم انه مستعمل
في التأكيـد فقط فالظاهر انه مهني على التجريد عن الاستقبال ولا يحتاج الى بيان العلاقة

(قوله كما قيل في قوله تعالى الخ) ان اراد ان سوف فيه (٤) مجرد التاكيد قبل اطل فانه نص في الكشف

ان معناه ان الاعطاء
كائن لا محالة وان
تأخر لما في التأخير
من المصلحة وان اراد
ان لام الابتداء فيه
لمجرد التاكيد كما
قال في الكشف

فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولما سوف يعطيك ربك فترضى
او معناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حياته صلى الله عليه وسلم وما
يتوهم من أنه ان جل على أصول المذاهب فهي أقل من هذا العدد وان جل على
ما يشمل الفروع فهو أكثر منه توهم فاستدلوا مستند له لجواز كون الأصول التي بينها
مخالفة معتد بها بهذا العدد وقد يقال لعلمهم في بعض الاوقات بانها هذا العدد وان
زادوا أو نقصوا في اكثر الاوقات (كلها في النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد أنه ان

في تفسير قوله تعالى سوف اخرج حيا فان قلب لام الابتداء على المضارع تعطى معنى الحال اريد
فكيف جاءت حرف الاستقبال قلب لم تجامعها الا محالة للتاكيد كما اخلاصت الهمزة في يا الله للتعويض
واضطلع عنهما معنى التعريف اه فالتاكيد ليس بشئ لان المجاز يكفيه وجود العلاقة ولا يتوقف على
السمع وان توقف عليه كما هو مذهب البعض فلا بد من النقل في السين (قوله اشارة الخ) بان يراد بزمان
الحال الذي اريد الاستقبال بالنسبة اليه زمان حياته صلى الله عليه وسلم فان زمان الحال عبارة عن اواخر
الماضي وأوائل المستقبل وهو يختلف بحسب الاعتبار لا يمكن لا يخفى ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة
قانه اخبار عن الغيب ومجزة له صلى الله عليه وسلم سواء وقع في حياته أو بعدها (قوله وما يتوهم الخ) هذه
الشبهة مذكورة في عقائد الشيخ التوربشتي أوردها على ان حمل الحديث على الفرق المشهورة كما هو مستطور
في الكتب بعيد (قوله أصول المذاهب الخ) أي التي تنشعب عنها المذاهب أقل من هذا العدد لانها على
ما ذكره ثمانية كما في المواقف اوسنة كما في الغنية والتمهيد اربعة كما في الملل والنحل (قوله على ما يشمل
الفروع الخ) لان المعتزلة على ما قال في المواقف تنشعب الى عشرين والشيعة الى اثنتين وعشرين والخوارج
الى عشرين والمرجئة الى خمس والنجارية الى ثلاث والجبورية والمشيبة والناجبة فهذه ثلاث وسبعون فرقة
لا يمكن بعض تلك الفرق ينشعب الى فرق كالناجبة تنشعب الى الاشعرية والماتريديّة وأصحاب الحديث
وكذا الاباضية من الخوارج تنشعب الى اربع والشعالية منها الى اربع وحينئذ تكون الفرق اكثر من
هذا العدد ومن هذا البيان يعلم انه لو حمل على الفروع فقط كان أيضا أكثر من هذا العدد الا انه لم يتعرض
له لكونه بعيدا (قوله لا مستند له) أي لا مستند للعمل على الأصول مطاقا وما يعبر الفروع لم لا يحمل على
الأصول التي بينها مخالفة معتد بها بان يكفر بتلك المخالفة بعضها بعضها ولا شك انها بهذا العدد لان الفرق
المذكورة من كل واحدة من المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والمشيبة يكفر بعضهم بعضها
فيكون عدد الأصول الهاكية اثنين وسبعين والناجبة واحدة لانهم لا يكفر بعضهم بعضها فتدبر فانه خفي
على الناظرين (قوله وقد يقال لعلمهم) يعني ان المراد مطلق الفرق كما هو الظاهر ومعنى الحديث أنهم
يباغون في وقت ما الى هذا العدد وان زادوا أو نقصوا في اكثر الاوقات واعلم ان الاعتراض المذكور
وجوابه مبني على ان المراد الافتراق في الدنيا وما اذا اريد الافتراق في الآخرة فلا اشكال وكذا الاشكال
الآتي والامام حجة الاسلام حمله على الافتراق في الآخرة وهو الظاهر من الحديث الا ان موافقته للحديث
الذي رواه الترمذي ان بني اسرائيل تفرقت على اثنين وسبعين ملة وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين ملة
كلهم في النار الا واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابي تقتضي الجملة على الافتراق في
الدنيا كما عليه الجمهور (قوله من حيث الاعتقاد) لا قرينة على هذا التقييد في الحديث الا تصحيح المعنى على
طريقة أهل السنة والاطهار ان يقال كلهم في النار لاجل الافتراق المذكور الا واحدة فان افتراقهم ليس

هو جبال دخول النار لكونهم ثلثين على (هـ) فاعليه الرسول والصحابة وليس اقترافهم الى بدعة توجب

الفسق أو الكفر

ولا يدخلون لاجل

الاقتراق في النار

وذا لا يتأخروا دخولهم

فيها لتفسير في العمل

وما قيل ان المراد

ان كل واحد واحد

من تلك الفرق

يدخل النار الا

الفرقة الناجية فان

او يدخل النار فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يدخلون فيها وان اريد مجرد
الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية
الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جحد ولا بعد ان يكون المراد استتلال مكثهم
في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد (الا واحدة قيل ومن هم)
أي الفرقة الناجية (قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي) رواه الترمذي والاصحاب
جمع صاحب جمع صاحب أوجع صاحب مخفف صاحب بمعنى صاحب وهو من رأى النبي
صلى الله عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ أو قبله أو بعده طالبت صحبته أولا
(وهذه) إشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) المراد بالعقائد ما يتعلق بالغرض
بنفس اعتقاده من غير يتعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا قادرا الى غير ذلك

كل واحد منها لا يدخل النار ففيه ان لفظ كل اذا اضيف الى المعرف المجموع يكون لشمول افراد ما اضيف
اليه لا لاجزائه انما يكون لشمول الاجزاء اذا اضيف الى المفرد المعرف نص عليه في المغنى فيكون معنى كلهم
في النار كل واحدة من تلك الفرق في النار لا اجزاء كل واحدة منها هذا على رواية كلهم واما على رواية كلها
فالضمير راجع الى الفرق اولى فرقة فهو مضاف الى الجمع المعرف او المفرد المنكر وكلاهما لعموم الافراد
(قوله فان المؤمنين الخ) يعني ان المؤمنين من الفرق الضالة اذا لم يكن اقترافهم وابتداعهم مفضيا الى
الكفر لا يدخلون في النار فان الاجماع منعقد على ان جزاء الايمان دخول الجنة والخوارج القائلون بخلود
مرتكب الصغيرة والكبيرة في النار والمعتزلة القائلون بخلود مرتكب الكبيرة انما قالوا ذلك لنفهم الايمان
عنهما (قوله استتلال الخ) يعني ان المراد كلهم يدخلون النار الا واحدة فانها لا تدخل بناء على قوله مكثهم
فيها فان القليل في حكم العدم (قوله ترغيبا في تصحيح العقائد) لان قلة مكثهم فيها بالنسبة الى جميع الفرق
يكون باعتبار امر مشترك بين تلك الفرق وما ذلك الا العقائد (قوله والاصحاب جمع صاحب الخ) الاصحاب
جمع صاحب كطاهر واطهار ذكره في المطول وهذا عند من يجوز جمع فاعل على افعالي واسما عدم
لا يقول به فهو اما جمع صاحب بسكون الحاء كنهروا ونهارا أوجع صاحب بكسر الحاء مخفف صاحب بحذف الالف
كفروا وغاروا عبارة الشارح في هذا المقام مضطربة في بعض النسخ جمع صاحب كركب جمع
راكب فيكون الاصحاب جمع الجمع وفي بعضها أوجع صاحب بكاه أو وفي بعضها أوجع صاحب بمعنى صاحب
وفي بعضها أوجع صاحب مخفف صاحب فعليك بالاعتبار (قوله من رأى النبي صلى الله عليه وسلم) الاولى
لاقي أو رأى النبي صلى الله عليه وسلم ليشمل الضربين ام مكتوم بعد البعثة الا انه ترك لانه المتبادر فاذا ارتد
بعد الايمان به كان محبا يامرتدا (قوله طالبت صحبته) ستة أشهر فصاعد أو عليه الاسويون وقيل ان طالت
صحبته مع الرواية عنه (قوله إشارة الخ) ان كانت الخطبة الحاقية فالإشارة الى العقائد المأثورة والا فالى
الحاضرة في الذهن لكونها نصب العين فكأنها محسوسة وانما اختير الإشارة الى المقاصد لان جميع ما في
الرسالة ليست عقائد (قوله ما يتعلق بالغرض الخ) الصواب ما يتعلق بنفس الاعتقاد اذ ما يكون في الدنيا
منها نفس الاعتقاد فان كلمة ما عبارة عن الاحكام والاعتقادية منها ما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد لا
يكون الغرض منها ما يتعلق بنفس الاعتقاد (قوله من غير يتعلق الخ) أي لا يكون الغرض منها العمل
المكلف بالكيفية المخصوصة من الوجوب والحرمه والندب والاباحه والكرهية وفيه إشارة الى ان الفرق
منها العمل المكلف بالكيفية المخصوصة وانما زاد لفظ الكيفية

(قوله من مباحث الذات) من اثبات الوجود والوحدانية (١٤) والمصنفات الثبوتية والسلبية والفعلية لها

ومباحث الصفات
اثبات احوال
الصفات لها (قوله
اصولا) انفرج صفة
الاعمال عاجا (قوله
وهم الاشاعرة)
ومن يحدوهم
ومن يتفق معهم
في الاعتقادات
المتريفة واما الصحابة
والتابعون والسلف
المتلون فهم قبل
الاقتراق فلا وجه
لدراجهم في الفرقة
الناجية والاشاعرة
جمع اشعري حذف
ياء النسبة ثم جمع
جمع التكسير
وزيدت التاء عوضا
عن ياء النسبة
(قوله التابعون
في الاصول الخ)
اي اكثر اصول

من مباحث الذات او الصفات يسمى تلك الاكسام اصولا وعقائد واعتقادية يقابلها
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكاة والحج والصوم وتسمى
شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة (الفرقة الناجية وهم الاشاعرة) التابعون في الاصول
للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الى اشعري وهي قبيلة من اليمن وقيل الى جده
ابي موسى الاشعري رضي الله عنه فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة
وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت سيباق الحديث مشعر بانهم المعتقدون لما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتسكون
في عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه رضي الله
تعالى عنهم ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولا يستسلون مع عقولهم كالمعتزلة
ومن يحدوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشعبة المتبعين لما روي عن ائمتهم
لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر المحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا
الحديث مع الاستاذ نصير الدين بن محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية
فاستقر الراي على انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق مخالفة كثيرة
وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف
غيرهم من الفرق فانهم يتقاربون في اكثر الاصول قلت اكثر الشيعة يوافق المعتزلة
في اكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعاق بالامامة وهي بالفروع
اشبه بل الا ليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا
يوافقهم فيما غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتزعمه
عن المسكان والجهة بل جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا
رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا رؤية اعشى الصين بقعة الاندلس واستناد
الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق
بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها كما شنعوا

بالاعتقادات وان خالفوا في قليل منها كالتسكين فانه صفة وجودية عند المتريفة اعتبارية به
عند الاشاعرة وكما كون الايمان التصديقي مع الافرار والتصديقي فقط والاقرار شرط لاجراء احكام
الايمان وعدم جواز انا مؤمن ان شاء الله تعالى والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد وكما كون كلامه تعالى متنوع
في الازل او فيما لا يزال وكما كون افعال العبد بقدره الله تعالى فقط او بمجموع القدرتين او اصل العمل
بقدرته وكونه طاعة ومعصية بقدره العبد على انها ليست مخالقات في الاصول بل هي كيفياتها وبعضها الفعلية
(قوله ولا يتجاوزون الخ) فان من عقائدهم ان النصوص من الكتاب والسنة تتجمل على ظواهرها ما لم
يصرف عنها دليل قطعي ولذا يشبهون ما جاء في الاخبار من الاحوال بعد الموت من غير تأويل نعم يقدمون
العقل على النقل اذا كان مخالفا للعقل مخالفة بينة كاثبات الجهة والجسمية والمسكان لانها دلائل الامكان
والحدوث بخلاف المعتزلة فانهم يقولون النصوص من غير ضرورة ولذا انكروا عذاب القبر وسؤال منكر
وكبروساير احوال البرزخ (قوله ولا يستسلون) الاسترسال الانبساط والاستثناس وفي تاج البيهقي
الاسترسال كاستناخ شذن ويعدي بالي فتعديته مع بتضمن معنى المصاحبة والمقارنة يعني انهم يستأنسون
الى عقولهم بحيث يقولون النصوص من غير ضرورة بل بمجرد استبعاد العقل (قوله ينبغي ان تكون الخ) بل

يجب مخالفة تلك الفرقة اسائرهما لانهم (٧) الذين على ما عليه النبي صلى الله عليه وسلم واحدا به

وسائرهم اهل الاهواء
والبدء فلا بد ان
يكون في كل واحدة
منه مخالفة لتلك
الفرقة في امر كان
عليه النبي صلى الله
عليه وسلم واحدا به
(قوله اتفاق اهل
الحل والعقد) الاولى
اتفاق المجتهدين كما

به كتبهم (اجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى الاصطلاحي وهو اتفاق
جميع اهل الحل والعقد من الامة في كل عصر على حكم من احكام الدين فان
المذكورات ليست كذلك ولذا نسبته الى طائفة مخصوصة وهم (السلف من المجتهدين)
العارفين باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتميز اقسامها من الصحيح والحسن
والضعيف وغيرها وقد هما من الموضوعات (وائة المسلمين واهل السنة والجماعة)
رضي الله عنهم (على ان العالم) هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالتخاتم لما يجتم به غلب على
ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته (حادث) ولما كان الفلاسفة اصطلاحوا
على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود
الفاعل سببا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات لا بالزمان وحاولوا بيان

في كتب الاصول ولا يجب ان يكون كل مجتهد اهل الحل والعقد ولا ان يكون اهل الحل والعقد مجتهدا (قوله
في كل عصر) الصواب ترك لفظ كل كافي عبارات القوم (قوله على حكم من احكام الدين) أي حكم شرعي على
ما في التوضيح فلا تغلق على امر لغوي ادعوى لا يكون اجماعا كالاجماع على ان الغاء للتعقيب وان الجمع
المعروف باللام للاستغراق وعلى ان العالم حادث ولكن ما عليه الاكثرون انه اتفاق مجتهدي الامة على امر من
الامور سواء كان شرعا او غويا وعقليا دينا او دنيويا كامر الحرب وسباسة الرعية (قوله فان المذكورات
ليست كذلك) أي المذكورات في هذه الرسالة ليست جميعها من احكام الدين اما اذا كان المراد بالحكم
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فظاهر لان المذكورات فيها سوى ان معرفة الله تعالى واجبة وان
النظر فيها واجب ليست من الاحكام الجنسية واما اذا كان المراد منها النسب الخبرية التي لا تدرك لولا الشرح
فلان منها ما هي مدركة بالعقل استقلاله وكذا اذا اريد ما ورد به الشرع (قوله ولذلك) أي وليكون الاجماع
بالمعنى اللغوي نسبة الى طائفة مخصوصة فان الاجماع المصطلح لا يحتاج الى نسبة (قوله كالتخاتم) يعني ان
هذا الوزن في الاصماء لا يشترط منه كالتخاتم والطابع فالعالم معناه ما يعلم به الشيء أي شيء
كان غلب فيما يعلم به الصانع من اجناس الموجود اذ لا يقال عالم زيد فهو موضوع لا قدر المشترك بين كل
الاجناس وكل جنس ولذا جمع (قوله وما سوى الله) أي جنس سوى الله وصفاته (قوله وصفاته) أي
الثبوتية القديمة فانها ليست من العالم واما صفاته السلبية والفعلية فتأرجح بقيد الموجود (قوله على
المسبوقية بالذات بالعدم) فيه اشارة الى ان تفسير الحدوث بالمسبوقية بالغير مطلقا او بلا استحقاق
الوجود لا اقتضائه او بالامكان مخالف لاصطلاحهم قال الشارح في حواشيه القديمة الحدوث عندهم
هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك
ليغفروا المعنى المتعارف من الحدوث بالسلبية (قوله يستلزم تقدم عدمه الخ) لانه لما كان محتاجا في وجوده
الى الفاعل لم يكن له وجود من نفسه فكان له من ذاته انه لم يكن بمعنى سلب الوجود عنه لا بمعنى الاتصاف
بالسلب فان سلب الوجود عنه غير الاتصاف بالسلب فان سلب الوجود عنه كسلب العدم في كونها من ذاته
والاتصاف بالسلب من عدم علته كالاتصاف بالوجود من وجود علته واذا كان من ذاته ان لا يكون كان
عدمه مقدا ما على وجوده تقدم ما ذاتيا لان ما للشيء لذاته مقدم على ما لغيره تقدم ما بالذات قال الشيخ في الشفاء في
بحث التقدم والتأخر انهم جعلوا الشيء الذي يكون له الوجود أولا وان لم يكن للثاني وجود والثاني لا يكون له
الا وقد كان الاول وجودا متقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود الواحد ان تكون
الكثرة موجودة من شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يقيد

الوجود الكثرة ولا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد الوجود (٨) للكثرة بالتركيب منه انتهى ولا شك ان هذا

ذلك تقدمت فصلنا في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبيننا انه لا يتم استدلالهم
كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على
وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزاء من علته التسامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة
البسطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم بالذات ذلك بقوله (كان بقدره الله بعد ان لم

المعنى متحقق في كل ما
لشيء لذاته بالنسبة
الى ما لشيء لغيره لانه
لا يمكن ان يتحقق
ما لشيء لغيره الا

ويكون ماله لذاته متحققا ويمكن ان يتحقق ماله لذاته ولا يتحقق ماله لغيره وهذا معنى الاحتياج يمكن
والتقدم الذاتي ومصادقه الترتيب بالفناء وهما يصح الترتيب بالفناء فيقال لم يكن له وجود من نفسه فوجد
بالعلة وبما ذكرنا ظاهره انه لا احتياج في اثبات التقدم بين ما لذاته وبين ما لغيره الى ما قاله المتأخرون من
ان ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاع ما بالغير من غير عكس فانه يرد عليه ان الاستلزام لا يستلزم التقدم
وما حورنا معنى ما في الشفاء من ان المعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له من علته ان يكون ايضا فالذي
يكون للشيء في نفسه أقدم في الزمن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول أيضا
يعد ليس بعدية بالذات وقد صرح بما ذكرنا في الشفاء قبل هذا الكلام بقوله فيكون عنه أي عن الفاعل
وجود الشيء بعدما لم يكن فيكون ذلك الشيء وجودا لذات الشيء انه لم يكن قصارا كائنا بعدما لم يكن وليس
له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعدما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له من ذاته ان لا وجود
لزم ان صار وجوده بعدما لم يكن قصارا كائنا بعدما لم يكن وبما حورنا لظاهره اندفاع ما في الحواشي القديمة
للشارح تبعا للامام من انه ليس للعلل في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له من نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ولا وجه لما قال الشيخ انه في نفسه معدوم بل انه في نفسه
مسلوب الوجود وهو غير كونه معدوما أي متصفا بالعدم فانه من العلة وقد وجه بعض الفضلاء كلام الشيخ
بما حاصله انه ليس المراد من كون العدم للمعلول في نفسه انه اقتضى العدم حتى يمتنع او انه أولى به لا تنفاد
الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج في عدمه الى تأثير وایجاد وجعل كما في وجوده لان علة العدم للعدم ليست
بالتأثير والایجاد بل هي عبارة عن عدم تأثير الوجود في الوجود فالعدم أولى للممكن لاجل هذا وأحق
ولامعنى للتقدم الذاتي الا الاحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ في الهيئات اشاراته في بيان التقدم
الذاتي انتهى وفيه بحث اما أولا فلما سبق نقلا عن الشفاء من ان المعلول من ذاته ان لا وجود بفعل الذات
علة للاوجوده واما ثانيا فلانه لا دخل لقوله فالذي يكون للشيء في نفسه أقدم من الذي يكون له من غيره
واما ثالثا فلان احقية العدم للممكن بواسطة عدم احتياجه الى تأثير وایجاد ممنوع لا احتياجه في العدم الى
عدم التأثير قال الشيخ في الشفاء الممكن انما يسير أحد الأمرين أي الوجود والعدم واجباله لذاته بل لعلة
اما المعنى الوجودي فبعلة وجودية واما المعنى العدمي فبعلة عدمية أي عدم العلة للمعنى الوجودي واما رابعا
فلانه على هذا الوجه ينتقض مضمون التقدم في الانواع الخمسة لان كون الشيء أولى بشئ وأحق به بواسطة
عدم احتياجه الى التأثير والایجاد نوع آخر منه (قوله كيف والتقدم الذاتي الخ) أجاب عنه الشارح في
حواشيه القديمة بانها ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان
والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها في هذا النظر
وذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة (قوله فلا يتحقق العلة التامة البسطة) وما قيل انه
يلزم التناقض أيضا لان العلة في آن حدوث المعلول متحققة البتة وكذا اجزاؤها فيلزم اجتماع الوجود
في ذلك الا ان توهم لان السابق هو الوجود من نفسه وهو لا يناقض الوجود من العلة

(قوله أي وجد بعد عدم) فيه إشارة إلى أن كان في الموضوعين تامة والبهودية زمانية لتبادرها عن انقضاء بعد في اللغة والعرف ولا يلزم من كون عدم العالم في زمان سابق على زمان وجوده وجود الزمان وجوده تعالى عدمه على ما فهم لأن الزمان عند المتكلمين أمر وهو لا وجود له في الأعيان فهو ليس من العالم (قوله مجرد اصطلاح) إشارة إلى أنه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثير فائدة (قوله والمخالف في هذا الحكم) أي كل ما سوى الله وصفاته حادث فانهم ذهبوا إلى رفع الإيجاب الكلي (قوله ذهبوا إلى قدم العقل الخ) الأظهر الأبعد أن يقال فانهم ذهبوا إلى قدم العقل والنفوس والفلكيات أي الأفلاك وما فيها بذواتها وصفاتها سوى الحركة والوضع (قوله والعنصريات) أي العناصر وما يتركب منها (قوله بموادها) الظاهر بمادتها لا مادتها واحدة بالشخص عندهم (قوله لا اشخاصها) أي لا اشخاص الصور الجسمية لطريان الانفصال الموجب لعدم بقاء (ق) الشخص (قوله قديمة بجنسها) وهي مطلق الصورة النوعية فانها

ماهية جنسية تحتها
أنواع متخالفة الماهية
هي صور العناصر
والمواد (قوله)
لا يجب أن تكون
قديمة) بدليل
الانقلاب بل يجوز
أن تكون كلها حادثة
عن أمر آخر كما نقل
عن بعض قدمائهم
أن الله تعالى خلق
جوهرًا فنظر إليه
نظر الهيبة فحصل منه
السموات والعناصر
الأربعة أو بعض

يكن) أي وجد بعد عدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فإن المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة فإن أرسطاطاليس واتبعه ذهبوا إلى قدم العقل والنفوس والفلكية والأجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية وأشكالها وأضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية لأشخاصها وأما صورها النوعية فقبل قديمة بجنسها فإن صور خصوصيات أنواعها لا يجب أن تكون قديمة والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها ونقل عن أفلاطون القول بحديث العالم فقبل أن مراده الحدوث الذاتي وقد رأيت أنما كتابا يخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ بربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن أرسطاطاليس أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الأربعة أحدهم وقال مصنف ذلك الكتاب أن مراد أرسطو من هذا الرجل أفلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله قدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه وذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه لا يخلو من أن يكون جميع ما لا بد منه في وجوده ممكن ما حصل في الأزل

عقائد ٢ عن بعض كما قيل أن النار حادثة عن الهواء بمشاعة حركة فلك القمر (قوله والظاهر من كلامهم) فإن المواد البدائية ثلاثة قديمة أنواعها عندهم والظاهر بقاء صور العناصر فيها (قوله فلا يمكن حمله الخ) لأنه يستلزم اتفاق الحكماء كلهم على القدم الذاتي للعالم (قوله من قدم النفوس) مبرح في شرح التبريد الجديد بأن أفلاطون ذهب إلى قدم النفوس الناطقة (قوله ولذلك لم يثبت من الفلاسفة) فإن الفيلسوف باحث عن أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة فلا بد من الجزم بأحد الطرفين من الإثبات والنفي والتوقف جهل (قوله على مذهبهم) وهو رفع الإيجاب الكلي وأما التفصيل الذي نقل عن أرسطو فدلالة منه كورة في مواضعه مجمله ما ذكره الشارح في رسالة حدوث العالم من أن الحوادث لا بد أن تستند إلى مادة مستعدة وإلى حركة سرمدية ثم ثبت أن المادة والجسم الذي هو معروف تلك الحركة لا يمكن صدورهما عن المبدأ الأول بلا واسطة بناء على أنه واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والمادة متأخرة في الوجود عن الصورة فلا يكون صادرا أولا والصورة المشخصة متأخرة عن الهيولى بواسطة الشكل الذي هو مشخصها وإن كان مطابقا للصورة متقديما عليها فلا يكون أيضا صادرا أولا والأعراض ظاهرا أيضا لأن لا يكون صادرا أولا فيكون صادرا أولا جوهرًا مارقا وهو العقل الأول

ثم يرد في المقدمات المفصلة في كتبهم ولا يشيئ من تلك المقدمات اذ فيها المنوع الظاهرة كما لا يخفى على
 الفطن المتدرب ثم التفصيل الذي يزعمونه في ترتيب العقول والافلاك ونقوسها بحسب الوجود مما لم يقيموا عليه
 دليلا يفيد ظنا او يقينا بل سافوه تحتينا (قوله من غير حدوث امر آخر) ان اراد بالحدوث الوجود بعد العدم
 فختار انه حدث الممكن من غير حدوث امر آخر ولا يلزم وجود الممكن من دون قيام علته لجواز ان يكون من
 قيام علته امر اعتباري مقدر وان اراد به معنى التجدد فختار الشق الثاني ولا يلزم التسلسل المحال لكونه
 في الامور الاعتبارية بل نقول التسلسل غير لازم لجواز ان يكون ذلك الامر الاعتباري تجده مقتضى ذاته
 فلا يحتاج الى حدوث امر آخر والعقل لا ينعقبض عن ذلك (قوله وانت خير بان) العبارة مختلة والظاهر ان
 يقال انه لو كانت تلك الحوادث التي هي واسطة في حدوث الممكن متعاقبة بان يكون السابق منها معدا للوجود
 اللاحق فلا يلزم التسلسل المحال وما قيل ان عدم كل واحد (١٠) منها لا بد له من علة حادثة اما

موجودة فمنقل
 الكلام الى علة
 حتى يلزم التسلسل
 في الامور المجتمعة
 المترتبة واما عدم
 امر موجود الى آخر
 الكلام الذي ذكره
 الشارح فليس بشئ
 لان كل سابق منها لما
 كان معدا للوجود
 اللاحق كان الفاعل
 مع كل سابق مفيدا
 للوجود اللاحق
 باللاحق اعني الوجود
 الذي بعده العدم
 من غير حاجة الى امر

اولا فان كان الاول لزوم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته
 التسامة وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر
 آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته ولما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فمنقل
 الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خير بان لوجعل الامر الحادث الذي هو علة
 لحدوثه معدا للوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شروط
 استحالة عندهم الاجتماع في الوجود فحينئذ لا يلزم الا ازالة جنس هذا المعد ونحوه
 ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم
 المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بهذه الحركة قديم سواء كان جسما او غيره ودعوى
 من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تنتهي الى مادة قديمة قابلة للصور
 المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختبار الشق الاول
 وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازلما
 لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم
 انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل
 خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد
 منه في وجوده الثاني باختبار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده

آخر (قوله ونحوه) من الدائيات المشتركة بين المعدات وان لم يكن تمام المشترك واما المراد
 به العرضي اذ لا يلزم من عدم تنهاى المعدات ازالة عرضي مشترك بينها وهو ظاهر وفيه ان اللازم ازالة فرد
 من المعدات اذ لا يلزم ان يكون بينها اشتراك في ذاتي لجواز ان يكون لكل واحد منها ماهية مختصرة في فرد
 (قوله ودعوى ان تلك المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية) لان تبتك الدعوتين انما ثبتان لو ثبت انحصار
 المعدات في الاوضاع الفلكية والاستعدادات المتعاقبة على المادة بتوارد الصور عليها وهو محال بقم عليه
 برهان (قوله فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض) فيه بحث لان الجيب لم يقل انه غير ممكن في الازل
 بل انه غير ممكن وجوده الازل ويجوز ان يكون نحو من انحاء الوجود بمنعها مع امكان مطلقة فان الحوادث
 الامري ممكن الوجود في الازل مع عدم امكان وجوده الازل وهذا معنى ما قرر عندهم ان ازالة الامكان
 لا تستلزم امكان ازالة وقد اعترض عليه السيد الشريف واثبت الاستانام فان اردت الاطلاع عليه فعليك
 بشرح المواقف في بحث الامكان وحواشينا عليه (قوله لان الامكان مما لا بد منه) اذ الواجب والممتنع
 لا يكونان معلولين شيئا سواء كان الامكان المذكور معتبرا في جانب المعلول او في جانب العلة

(قوله اذ من جملة تعاقب الارادة الخ) فان الملازمة في قوله فان كان الاول لزم وجود الممكن في الازل انما يتم
لو اعتبر التعاقب المذكور داخلا فيما لا بد منه في وجوده (قوله بل بوجوده فيما لا يزال) فاذا تعلقت الارادة
بوجوده فيما لا يزال كان الممكن موجودا بهذا التعاقب فيما لا يزال من غير لزوم وجوده بدون العلم بالجملة
ولا افتقاره الى امر آخر (قوله متمم لعلته وجوده) بان لم يتوقف وجود المعلول على شيء آخر سوى هذا التعاقب
الازل بوجوده فيما لا يزال وحيث ان يلزم وجوده في الازل الامتناع التخلّف اولا بان توقف على امر آخر سوى
هذا التعاقب فيلزم خلاف المفروض (١١) لان المفروض ان الممكن موجود فيما لا يزال

بهذا التعاقب من
غير افتقار الى امر
آخر (قوله سواء كان)
اي نحو التعاقب
مقارنا لوجود ذلك
المعلول او متأخرا
وجوده عن ذلك
الحكم كما نحن فيه
(قوله وقد يقال
الخ) تايب لما ذكر
في الجواب من ان
وجود المعلول تابع
لنحو تعاقب الارادة
يقع على طبقه ولو
وقع على غير ذلك
النحو يلزم التخلّف
ومحصله ان معنى
كون الشيء أزليا
انه سابق على الزمان
موجود حال عدمه
والواجب تعالى لما
كان متعاليا عن

متحققا في الازل اذ من جملة تعاقب الارادة بوجوده في الازل ولم تتعاقب الارادة بوجوده
فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعاقب الازل بوجوده
اما ان يكون متمم لعلته وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلّف
وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعاقب وهو خلاف المفروض على
اننا نقل الكلام الى ذلك الامر لاننا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت
الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شي
الترديد الذي اوردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلته وجوده في الازل فختار انه ليس كذلك
وان اردتم انه متمم لعلته وجوده فيما لا يزال فختار انه كذلك ولا يلزم ازيلته ولا احتياجه
الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول
والقصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذلك ههنا لما تعلّق ارادة الفاعل المختار بوجود
الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار
على النحو الذي تعلّق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه وقد يقال ان
الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء أزليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى
لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا
شيء غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من
تخصيص الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة
الازلية بوجوده المتناهي وايس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ايس
بزمانه حتى يقال انه مقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة
بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن فلا
يذ من تعلّقها وحيث ان لا يخلو هذا التعاقب من ان يكون حادثا وقد عاين على الاول يلزم
التسلسل لاننا نقل الكلام الى سبب هذا التعاقب حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم

الزمان خارجا عنه لا يوصف بكونه في الزمان انما يوصف به ما يكون موجودا فيه والله تعالى سابق عليه (قوله
فلا شيء غيره في الازل) لان كل ما سواه واقع في الزمان فان كل ما يوجد انما يوجد على حسب ما تعلقت به
الارادة الازلية من تخصيصها باوقاتها فكل ما سواه واقع في وقته المختص به على حسب تعاقب الارادة وكذا
الزمان فانه من جملة الممكنات وجد سبب تعاقب الارادة الازلية بوجوده المتناهي (قوله وايس الله تعالى
متقدما عليه بالزمان) حتى يلزم وجود الزمان حال عدمه فانه تعالى ليس بزمان فان يكون وجوده في الزمان
بل سابق عليه (قوله فان قيل الخ) استدلال على قدم بعض الممكنات على تقدير كون الفاعل مختارا كما ان
الاول استدلال على قدمه مطلقا

(قوله لا يمكن) أي أحيب عنه تارة بكذا وتارة بما مر من أن التعلق أزلي متعلق بوجوده في وقت مخصوص فيوجد الممكن على نحو تعلق الإرادة بعدل قوله تارة بمحذوف لانسباق ذهن أنه (قوله التعلق أمر عدي) أي ليس أمر موجودا حتى يحتاج إلى أمر آخر يخصه وجوده في وقت دون آخر وأما نفس التعلق من حيث أنه حالة بين الإرادة والمراد فهي مقتضى ذات الإرادة فإن من شأنها أن تتعلق بوقت دون وقت ولا يحتاج إلى أمر آخر حينئذ يندفع ما أروده الشارح بقوله وأنت تعلم أن اختصاص الخ (قوله وأنت تعلم أنه لا انفصاف الخ) أي على ما ذكره القائل من أن (١٣) الحاضر بين نفس الإرادة وتعلقاتها

قدم الممكن الذي تعلقت به الإرادة فقد أحيب عنه تارة بأن التعلق أمر عدي فلا يحتاج إلى أمر يخصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الأمور الاعتبارية وهي التعلقات غير متمنع وأنت تعلم أن اختصاص كل صفة كانت وجودية أو عدمية بوقت حدها يحتاج إلى أمر يخصه بالبداهة وأما التسلسل في التعلقات بأن يكون مخصص تعلقي الإرادة بذلك الوقت تعلقي الإرادة بتعلقي الإرادة في ذلك الوقت وهكذا حتى تكون إرادة وجود الممكن في ذلك الوقت لأنه إرادة إرادة وجوده في ذلك الوقت وإرادة إرادة وجوده في ذلك الوقت لأنه إرادة إرادة تلك الإرادة وهكذا فالتسلسل بتعلقات الإرادة من جانب المبدأ وتنتهي من جانب الآخر إلى إرادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما قول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهي إلى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه أنه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق في نفسه لأنه يلزم انفصاف الأمور الغير المتناهية بين حاضرين وهم نفس الإرادة وتعلقها الذي يلي الممكن قالت وأنت تعلم أنه لا انفصاف بينهما بين حاضرين أصلا بل ذات الإرادة محفوظة في جميع المراتب ويتواردها عليه تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليست الإرادة ولا المرید طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانفصاف هنا وهم ظاهر الفساد وإن طهر عن بعض من يعتقد عليه الانامل بالاعتقاد والوجه الثالث من البراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بحديثه بأن يقال هذا الدليل يقتضي أن لا يوجد شيء من الحوادث اليومية واجب عنه بأن التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره هو التسلسل في الأمور المجتمعة في الوجود وهو محال وأما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الأمور المتعاقبة ولا يجمع المتقدم فيها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم قال الأفلاك قديمة عندهم وحركاتها دائمة فهي ذات جهتين الاستقرار والتجدد فمن جهة الاستقرار

التي تلي الممكن فإن التعلقات ليست بين الإرادة والمراد بل بتعلقات الإرادة بالمراد فالإرادة محفوظة في جميعها وليس طرفا لها وما قيل أن الإرادة من جملة أسباب وجود الحادث وهي إنما تؤثر بتعلقها لتوقف عليها وهكذا إلى أن ينتهي إلى تعلق لا يكون بعده إلا المعلول فتختصر هذه التعلقات بين الإرادة السابقة على التعلق وبين وجود الحادث الموجب له وهو المراد من الانفصاف بين الحاضرين فجوابه أن انفصاف الأمور

الغير المتناهية بين الحاضرين إنما يكون محالا إذا كان الطرفان من جنس أحاد سلسلته لأنه صدرت المستلزم لمتناهي ما لا يتناهي وفيما نحن فيه ليس الطرفان من جنس أحاد السلسلة (قوله بأن التسلسل اللازم الخ) وذلك لأنه تسلسل في العلل فلا بد من اجتماعها في الوجود (قوله فهي ذات جهتين الخ) أن أريد الحركة بمعنى التوسط فهي حالة شخصية تقتضي عدم استقرار المتحرك في حده من حدود المسافة أكثر من أن واحد فهي قديمة من حيث الذات متجددة نسبتها إلى حدود المسافة لا فنضائها عدم استقرار المتحرك في حدها وذلك النسب هي الوساطة في حدوث الحوادث وأما نفسها فهي قديمة بالشخص صادرة من الفاعل القديم وإن أريد الحركة بمعنى القطع فهي أمر واحد متصل غير قابل للذات فهي باعتبار ماهيتها صدرت عن الفاعل

القديم ولو كونها غير قار ذات يعرض لها الانقسام الى اجزاء لا تكون مجمعة في الوجود ويكون بعضها متقدما على البعض بذاته وبهذا الاعتبار تكون واسطة في حدوث الحوادث لان لها اجزاء متجددة في الخارج حتى يردها اورد الشارح من ان التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدث آخر فاذا عديم جزء من الحركة الى آخر ما ذكره فتدبره فانه دقيق وبالتدبر حقيق (قوله وانت مما سبق خبير) من قوله بانه لو جعل الامر الحادث الذي الخ (قوله على هذا الوجه) بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وقبله آخر الى ما لا يتهامى يكون كل سابق معقولا حتى فلا يلزم التسلسل المحال ولا يخفى انه اعادة للبعض السابق الا ان السابق كان فيمكن ما وهذا في العالم بخصوصه (قوله مستمر متشابه الاجزاء) ان اريد بالحركة معنى القطع فكونها متشابه الاجزاء على الحقيقة وان اريد بمعنى التوسط فكونها متشابه الاجزاء من قبيل التوسع باجراء التشابه في النسب عنزلة التشابه في الاجزاء (قوله فما سبب تجددها) فان قالوا ان تجددها لازم لذاتها لكونها غير قار الذات قلنا ان هذا الامر الغير القار الذات كيف صدر عن فاعل هو قار الذات فانه لا بد من المناسبة بين العلة والمعلول (قوله فلا بد لعدمه (١٣) من علة حادثه الخ) قيل ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن عدمه

لذاتها وليس كذلك

لما حقق في موضعه

قال صاحب التحصيل

ولو لا ان في الاسباب

ما به عدم لذاته لما

صح وجود الحادث

وذلك هو الحركة التي

لذاتها وحقيقتها تفوت

وتحقق اه اقول

لامعنى لانعدام

الحركة لذاتها اما

الحركة بمعنى التوسط

فهى قديمة بالشخص

صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت مما سبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القسمة الشخصية في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقال الامام حجة الاسلام ردا لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اماما من حيث انها مستمرة او من حيث انها متجددة قال كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البته وتساؤل واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الاتحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انتفاء شيء وحدث شيء آخر فاذا عديم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثه وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود

باقية ابدا لا يباد عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهى متصل واحد غير قار الذات حاصلة في الذهن من الحركة بمعنى التوسط اذا عرض لها القسمة في الوهم يتقدم بعض اجزائه على بعض فليس لها اجزاء خارجية حتى يقال انها تنعدم لذاتها وفي تعليلات الفارابي الشيء لا يعدم بذاته وما يتوهم ان الحركة تنعدم بذاتها محال فان لعدمها سببا فاذا بطلت الحركة الاولى يتبع بطلانها وجود حركة اخرى ومعنى كلام صاحب التحصيل ان الانعدام بعد الوجود لازم لذاتها لكونها غير قار الذات كما يدل عليه قوله تفوت وتلحق لان عدمها مقتضى ذاتها فان وجودها وعدمها بعد الوجود من علتها وهى الفاعل القديم ومع المعد فان الحركات متعاقبة في الوجود على حسب تعاقب الارادات والتصورات الجزئية للاوضاع الجزئية في النفس الفالسيكى (قوله اما امر موجود او عدم امر موجود) وذلك لان تلك العلة اما امر موجود بان وجود المحمول او الرابطة او معدوم على أحد الطرفين ولا واسطة بينهما فاما قبل انه يجوز ان تكون علة عدم امر اعتبارى لا يستلزم حدوث امر موجود كالامكان فان عدمه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع وكل منهما من الامور الاعتبارية فلا يلزم حال عدم حر من الحركة الا عدم الامكان المستلزم للوجوب او الامتناع وفي حال وجوده يلزم تحقق الامكان وهو ايضا امر اعتبارى فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة مدفوع والمعدوم لا يجوز ان يكون علة باعتبار عدمه الد

لانه ازل والى والكلام في عدم الحركة بعد الوجود فيكون علة باعتبار هذه اللاحق فهي عدم امر موجود (قوله او بعضها) يعني علة عدمه الطارئ على وجوده ليست موجودا صرفا ولا معدوبا صرفا بل مركبة منهما (قوله حتى يلزم التسلسل الخ) فانها علة لا بد من اجتماعها في الوجود (قوله فيلزم التسلسل في الموجودات الخ) اي في حال وجودها (قوله وعلى الثالث) اي في صورة تركيبها من الوجود والمعدوم لا بد ان يكون احدا القسمين من الامور الموجودة والاعدام (قوله على ذلك الامر الموجود وعدم الامر الموجود

او كلاهما غير متناهين
اذ لو كانا متناهين
لا يمكن كونهما علة
لعدم الطارئ لجزء
من الحركة (قوله
والحاصل الخ) زاد
في الحاصل لزوم
التسلسل في الامور
المجموعة حال وجود
جزء من الحركة
(قوله يلزم التسلسل
المذكور الخ) لما مر
من ان عدم امر
موجود لا بد ان يكون
عدم جزء من اجزاء
علة وجوده (قوله
وقس عليه حال
الشق الثالث) في
انه يلزم التسلسل في
الامور المترتبة المجموعة
بالتفصيل الذي مر
في القسمين الاولين
(قوله تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث)
لكنها لازمة
للاعدام المتعاقبة
في الحدوث لكونها

او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول تنقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وعلى الثاني يكون ذلك لعدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام لاعدامها وعلى الثالث لا بد ان يكون احدا القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهين وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجموعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجموعة اما في حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجموعة الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امر موجود اذ لم يلزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها ولو كان آنا كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فاذا اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان الاتحاد مترتبة في الحدوث بحسب الزمان ومجموعة في الوجود فيصير فيها التطبيق ولا يقدح فيها عدم ترتيبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فاننا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان الى الآخر وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على امر موجود غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده * الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو ان القول

واسطة في عدم الطارئ بجزء من الحركة (قوله نقلنا الكلام الى علة عدمها) اي عدم تلك الموانع بتوارد بان عدمها اما الامر موجود او لعدم امر موجود (قوله الوجه الرابع) من وجوه الايراد على دليلهم وذلك انه لما اورد الخدم على دليلهم النقص بالحادث البوحي واجاب ببدء الفارق بين المدعى وصورة النقص بان اللازم في صورة النقص ليس تسلسلا محالا لانه في المعدادات اعاد الخدم بابطال المقدمة التي بني عليها الفرق فلهذا الوجه معارضة في المقدمة وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نقضا اجماليا بان دليله يستلزم المحال وهو الجحيم

بين المتنافيين وما قيل انه اثبات للنقض المذكور بابطال جوابهم عنه المبني على جواز تسلسل المعدّات فلا يكون وجهار انعامن الاراد على دليلهم وكذلك الخامس توهم اذا ليس للخصم بعد ابداء المستدل الفارق الا الاراد على الدليل المذكور بعد ضم ذلك الفارق اما بالمنع او بالنقض او المعارضة وليس له منصب آخر في المناظرة (قوله فلا بد ان يكون الخ) نتيجة لما تقدم والمذكور سابقا كان بطريق الدعوى فلا تكرار وانما قلنا لا بد ان يكون الخ اذ لو كان مقارنا لواحد من تلك الحوادث لزم قدم الحادث او حدوث القديم وايضا في زمان عدمه ان لم يكن القديم موجودا لزم حدوثه وهو (١٥) خلاف المفروض وان كان موجودا لزم سبقه على الحادث وهو المطلوب (قوله بما

المطلوب (قوله بما يصدق عليه الحادث) فيه اشارة الى ان المراد من كل واحد الكل الا فرادى كما في صدق الكل على جزئياته وهو الحكم على كل واحد بلا قيد الا فرادى والاجتماع كافي كل انسان حيوان وبهذه العناية يندفع اراد الشارح لا عدم المناقاة بين سبقه على كل واحد ومقارنته لبعض منها لانه حينئذ يكون الحكم سبقه على كل واحد منها بشرط الا فرادى اذ لو اعتبر مع الحوادث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عام (قوله وهذا يوجب

بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناسل حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقا بالعدم والحوادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل منها بل على بعضها وهو ظاهر ضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد من الحوادث بديهية فانت هذا ابداه الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها وهو هنا لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لغيره لافرد آخر منها وانما يلزم ما ذكره لولزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل فرد منها مع دوام المقارنة لغيره منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد انما تلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساد لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدث الجزء يستلزم حدوث الكل بديهية وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموع انما يتحقق بان لا يكون شئ من آحاده موجودا أصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء

الخ) اي سبقه على كل واحد منها كلا افراد يوجب ان يكون للقديم حالة وهي مقارنته مع عدم كل واحد منها دائما المستلزمة لعدم مقارنته بواحد منها فتتحقق فيها سبقه على كل واحد منها كلا افراديا (قوله واذا كان مقارنا الخ) لان الايجاب الجزئي منافي للسبب الكلي سواء كان البعض معيناً او غير معين فاندفع ان مقارنته مع واحد معين ينافي سبقه على كل واحد منها اما اذا لم يكن معيناً فلا يجوز سبقه على كل واحد مع مقارنته لكل واحد منها بان يكون سابقا على اللاحق مقارنا للسابق الى ما لا يتناهي (قوله هذا) اي المناقاة المذكورة (قوله لو استلزم حدوث) اراد بالحدوث لازمه اعني ثبوت الابداء يعني ثبوت الابداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابداء لكل المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية فاندفع بحث الشارح

(قول المصنف في ضمن الافراد) يعني ليس بالمتناهية وجود (١٦) مستقل بدون الافراد سواء قلنا ان

في مذهب الفلاسفة بان وجود المتناهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيأزم عليهم حدوث ما هيته فلا يمتصرون قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام مخيف لان مرادهم من قدم النوع ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالتمكينة ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا ولست شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهرا وشهرين وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الاراد على دليلهم ان برهان التصانيف بل غيرهم من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموهومة بالترتبة سواء كانت مجموعة الوجودات لا وذلك لان حاصل برهان التصانيف انه لو ذهبت سلسلة المتناهي في غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتناهيين اكثر من عدد المتناهي الاخر وهو محال لان المتناهيين متكافئين في الوجود فضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واتخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذه المعلول له مسبوقية بالاعقابية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقة ومسبوقية فمتى كاد عدد السابقات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بالسابقة فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقات بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيمانحن فيه فلا ينافيه هذا الدليل فان الحوادث كما لا اولها لا آخرها فكل ماله مسبوقية فله سابقة فلا يظهر الخلف وذلك لاننا اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير وتضاعفنا يجب ان يكون فيما قبله من الاحاد سابقة لا يكون معها مسبوقية حتى تتكافأ المسبوقية التي في المبدأ وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها سابقة كما وجد في المبدأ السابقة ليس معها مسبوقية ليتكافأ عدد السابقات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا لان عدد احد المتناهيين لا يزيد على عدد الاخر سواء اجتمعنا في الوجود او تعاقبتا فيه مثلا لا يمكن ان يكون الابواب اكثر من البنوات سواء اجتمعنا في الوجود والخارجي اولا وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة من الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير انتهاء وجملة اخرى غير متناهية من الحوادث الذي قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطماق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية بنطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ونسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فسادهم وان كان ذلك لان السلسلة

المتناهية موهومة بوجود الافراد او الافراد موهومة بوجود المتناهية كما هو التحقيق (قوله) ان لا يزال فرد من الافراد الخ لا يخفاء في ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للمتناهية الا في ضمن الافراد لا وجود للفرد المبهم الا في ضمن الافراد فاذا كان كل فرد حادثا كان فردا ايضا حادثا والقول ببقاء الورد شهرا وشهرين قول ظاهري مبني على العرف دون الحقيقة (قوله) اما اذا كان من الجانبين بان لا تنقطع السلسلة الا في جانب الماضي ولا في جانب المستقبل كالامور المتعاقبة (قوله) كالمعلول الاخير فيما اذا كانت السلسلة منقطعة في جانب المعلول كما مر والتشبيه باعتبار وجود المسبوقية في ذلك الواحد بدون

السابقة لعدم اعتبار علمته لما تحت (قوله) وان كان ذلك الخ اي تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة لان المدعى وهو عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق فيها كما قالوا ان التسلسل

في ذلك دوراته تعالى وفي الاعداد جازلان عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق فيهما لان الموجود منهما متناه وانما عدم التناهي فيهما يعني عدم الانقطاع فكذا البرهان جاري في الامور الغير المتناهية الا انها غير موجودة لان الموجود منها واحد في كل زمان (قوله فيرد عليه) خلاصته ان المدعى بعدم وجود السلسلة الغير المتناهية مطلقا سواء كان في آن او في زمان واحد او ازمته متعاقبة بل في الدهر ايضا لا امتناع وجودها مجتمعة (قوله ينسبونه الى الدهر الخ) في الشفاء الامور التي لا تقدم فيها ولا تأخر فانها ليست في زمان وان كانت مع الزمان كالعالم مع الخردة وان لم يكن في الخردة والشئ الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله والدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر واعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو في كل وقت بعد وقت على الاتصال وهو قياس ثابت الى غير ثابت وفي تعلقات الفارابي العقل يفرض ثلاثة اكون احدها الكون في الزمان (١٧) وهو متي الاشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومتهى والثاني

يكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت مع المتغير والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى المزمع وهو محيط الدهر (قوله فالدهر وعاء الزمان) لانه محيط به كذا في التعلقات (قوله ثم لا يخفى الخ) اي بعدما تحقق ان

الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا بالكون المدعى فيه متخالف لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الامتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم تجتمع الاحاد لا تكون السلسلة الغير المتناهية موجودة هناك فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها أصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من آحادها موجود في جزء من تلك الازمنة والوجود اعم من أن يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من أن يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادئ العالية موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب فهو من الوجود الخارجي فاخر اوجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدمه او مساواة الجزء للكل وهذا المحذور ان يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضة في نفس الامر اشئ من الاشياء سواء كانت آحاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البداهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم طلقا يأتى عن قبول مساواة جزئه كله فليتأمل * واعلم ان الفلاسفة

عقائد ٣ التطبيق جاري في صورة التعاقب وان المدعى متخالف عنه فالمحذور لا يلزم من التطبيق لازم في صورة التعاقب ايضا فلا يتوهم ان المحذور غير لازم في صورة التعاقب كما ان المحذور غير لازم من جريانه في الامور الاعتبارية اذ ليس في الخارج في زمان من الازمنة الا واحد من الاحاد فلا يلزم تناهي ما لا يتناهي ولا مساواة المافضة للكاملة اي مساواة الجزء للكل (قوله وهذا المحذور ان) الظاهر ان يقال وهذا المحذور ولا بد ان يقال ان هذين المحذورين يجريان على سبيل الترتيد في صورة التعاقب (قوله مستحيل) واذا كان محالا يثبت تناهي ما فرض عدم تناهيه فيكون عدم التناهي محالا لان ما يلزم من فرض وجوده عدمه محال وهو المطلوب (قوله بمعنى انه يستحيل الخ) يعني ليس المراد استحالة باعتبار وجوده في نفسه بل باعتبار وجوده الرابطي وحاصل كلامه ان الامور الغير المتناهية المتعاقبة وان لم تكن موجودة في زمان واحد لكنها موجودة في ازمته غير متناهية فتحقق السلسلة الغير المتناهية واتصافه بالعدد يسعة لازم مساواة الجزء العدد كله بلا شبهة وان دفع توهم عدم وجود الاحاد (قوله فليتأمل) لعله اشارة لما اورد على

يرفان التطبيق في ان المقاربة والمساواة من خواص الحكم المنتهية من جهة تنهايه وانما لان لم لزوم المساواة على تقدير ان يوجد من الناقصة بازاء ما يوجد في الزائدة بان ذلك كما يكون للمساواة يكون لعدم التناهي ايضا والجواب ان المراد بالمساواة ان تكون الناقصة كالزائدة في اشتغال كل منهما على ما تشتمل عليه الاخرى وان لا تظهر الزيادة التي في الجملة الزائدة في جانب المبدأ (١٨) فوجودها كعدمها (قوله تنتقل

الزيادة الخ) لتكون الجملة متسقة النظام (قوله بل ربما كانت الزيادة في الاوساط) كون الزيادة في الاوساط غير لازم وامكان وقوع واحد من السلسلة الناقصة بازاء واحد من الاخرى كاف لنا في اثبات المطلوب وقال الشارح في شرح رسالة اثبات الواحد ولما لم يكن لغير المنتهية الغير المترتبة اتساق نظام لم يكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى انتهى لكن عدم امكان تطبيق واحد واحد بحيث تظهر الزيادة في الجهة الاخرى محل بحث وانما ثبت ذلك لو كان وقوع الزيادة في الاوساط لازما وهو محال (قوله

اشتراط في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آتفا حال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاتحاد ترتيب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا نظام فيها منسب بوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الاتحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من اتحاد السلسلة الثانية على نظيره من اتحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبدأ على المبدأ وفي الثاني لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يجزعه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تنهاى النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى التطبيق الاجمالى فهو جار في غير المترتبة بان لاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازاء واحد من اخرى او لا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالى لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء واحد واحد فمسلما ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل اهم ان يدفعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي فمظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كانت الزيادة في الاوساط فتأمل ولى هنا كلام آخر ينسب دفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المنتهية مطلقا تسعة لزم الترتب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا فهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذى تنتهى اليه سلسلة المجموعات لا يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهى بعدة متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير النهاية فتطبق السلسلة الممتدة من الواحد على السلسلة الممتدة مما فوقه فان قات اعماء يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التى تحتها وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التى هي اقل منه فان تركيب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركيبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرهما من الاعداد التى تحتها فاما ان يقال بتركيبه منها جميعها فيلزم ان يكون

فيكون المجموع الاول) اعنى مجموع الامور الغير المنتهية متناهيا لانه لا يزيد على المجموع الاخر الذى انقطعت به سلسلة المجموعات اعنى الاثنين الا باحاد متناهية وهى الاتحاد التى سقطت من كل مجموع عند التطبيق (قوله فيلزم ان تكون له اجزاء متخالفة) أى متخالفة في الماهيات بناء على مخالفتها في اللوازم مثل الاولية والتركيب والتمامية والناقضية والرائدية والمربعة والمكعبة والصمم والمنطقية

(قوله متغارة) أي إذا لاحظت صورة الخمسة والخمسة والثلاثة والسبعة كان كل اختيار غير الآخر وكل واحد منها كاف في حصول ماهية العشرة فيلزم تعدد تمام ماهيتها (قوله هذا الكلام) أي ما ذكره أرسطو في امتناع التركيب انما يتشبه إذا كان لكل مرتبة من العدد صورة نوعية وأنه مع تنفي الجزء الصوري قابس مراتب الأعداد والوحدات فتوكمها من الوحدات تركب من الأعداد فلا يلزم تعدد تمام الماهية (قوله أما إذا كان الخ) أن أراد أنه محض الوحدات من غير اعتبار أمر زائد عليها فيظهر لأن الاختلاف بالخواص لا بد لها من مبدءا وإن أراد أنه محض الوحدات من غير اعتبار أمر زائد وجودي فيها فسلم لمكن المراد بهما من الأعداد ما هو بمنزلة الصورة النوعية في كونها مبدءا الآثار المختلفة فإن كل مرتبة عبارة عن الوحدات التي يبلغها تلك الوحدات قال الشيخ في الشفاء أن كل واحد من الأعداد نوع في نفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشئ الذي لا يكون له حقيقة لا تكون له خاصية وأيسر العدد كثرة لا يجتمع (١٩) في وحدة حتى يقال أنه مجموع آحاده فإنه من حيث هو مجموع هو واحد بمقتل

هو واحد بمقتل خواص ليست لغيره وليس يجب أن يكون الشئ واحدا له صورة كالعشرية مثلا والثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرية ماهو بالخواص التي للعشرة وأما كثرة فليس له فيها إلا الخواص التي للكثرة التي هي مقابلة الوحدة (قوله نوعا آخر) إذا كان كل مرتبة نوع متماز

له أجزاء متخالفة متغارة في تعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال وأما أن يقال ينفي تركبه منها ولما بطل الأول تعين الثاني قلت هذا الكلام انما يتشبه إذا كان لكل عدد صورة نوعية متغارة لوحداته أما إذا كان محض الاتحاد فلا يتصور ذلك وحسبنا أن يكون كل مرتبة من الأعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة متغارة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب أن بعض المتأخرين مع تصريحهم بأن العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية ينفي تركبه من الأعداد التي تحته ومن البين أن واحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد ثم عدم تركيب العدد من الأعداد التي تحته لا ينفي تركيبه معروض العدد من معروض تلك الأعداد فإنا نعلم بديهية أن زيدا وعمرأ جزء زيدا وعمرأ ونحو ذلك فان مجموع زيدا وعمرأ معروض الهيئة الاجتماعية متغارة لمجموع زيدا وعمرأ ونحو ذلك أي معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس معروض الأول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزأ منه وعلى ذلك ينفي ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بأن يصدر عن (أ) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (أ ب ج) د

عن الآخر ولو بخصوصية المادة كيف يجوز أن يكون جزأ من آخر فان النوع الحقيقي لا يكون جزأ من نوع حقيقي آخر في شرح المواقف فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في كونه كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدء الوازما (قوله ومن البين الخ) أن أراد أن واحدا وواحدا مطلقا جزء من واحد وواحد وواحد فسلم لمكن باعتبار الإطلاق ليس مرتبة من مراتب العدد وإن أراد أن واحدا وواحدا فقط بحيث لا يزيد عليها ولا ينقص فلان سلم كونه جزأ من واحد وواحد وواحد (قوله ثم عدم الخ) جواب عن قوله فان قلت بعد تسليم أن لا يكون بعض مراتب العدد جزأ مما فوقه بأننا تصور البرهان المذكور في معروضاتها ولا شك أن معروضاتها بعضها جزء لبعض (قوله ولا عينا له) بعدما ثبت المتغارة بين المجموعتين لا حاجة إلى تنفي العينية (قوله وعلى ذلك) أي على كون معروض الاثنينية متغارة المعروض الثلاثية يعني ما اختاره بعض المحققين حيث قال باستناد المعلولات الكثيرة إلى مجموع أ ب ج في مرتبة واحدة دون اعتبار الهيئة الاجتماعية معه ليكون وجودا خارجيا فلم يكن المجموع غير الآحاد ما حكم باستناد المعلولات الكثيرة إليه

(ج) حتى يحصل معلولات كثيرة (الخ) اذ هي الجواهران يصدر عن (ا) بتوسط (ب) سي وبسبب (ج) فان ويتوسط (ج د) معانثا بتوسط (ب ج) رابع ويتوسط (ب د) خامس ويتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع ويتوسط (د) ثامن ويتوسط (ج د) معانثا وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج ا) ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثلاثة المراتب كذا في شرح الاشارات للحق الطوسي (قوله واما المجموع فعملته الخ) فان القول باحتياج المجموع الى العلامة مبني على مغايرته للاعداد كيف لا وامكانه مغاير لا مكان الا حاد وجوده مغاير لوجود كل واحد (قوله استناد المجموع الى جزئه) وهو ما فوق المعلول الاخير بمرتبة وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يثبت الواجب (قوله فعلم الخ) نتيجة لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمر والى قوله وعلى هذا ينبغي (قوله فان قلت فعلى ما ذكرت) من بطلان اشتراط الترتيب في جريان برهان التطبيق يجب ان تكون معلومات الله تعالى متناهية والاى وان لم تكن متناهية انتقض البرهان باشياء لجريانه فيها لوجودها (٢٠) في علمه تعالى واما مقدوراته

تعالى ومرتبات
 الاعداد فالوجود
 منها ما متناه وان
 لم يقف على حد
 وباعتبار تعلقاتها
 الازلية لقدرة التي
 يمتاز بها ما يصح ان
 يوجد عن غيرها وان
 كانت غير متناهية
 فلا وجود لها بهذا
 الاعتبار في الخارج
 بل لها الامتياز
 فقط فهي داخلية في

حتى يحصل معلولات متكررة في مرتبة واحدة وعليه ينبغي البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان يحصل له انه لو ترتبت الممكنات الى غير النهاية فكل واحدة من السلسلة مستندة الى علمها الموجد في وجودها واما المجموع فعملته امان نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح في هذا الدليل الا بان نختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائنا فاعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد فاسد مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان تكون معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصورة مفصلة لمكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق في معلومات الله ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علم الله تعالى اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعي

المعلومات (قوله قلت الخ) هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا نقل الكلام في العلم بسيطا التفصيلي فيلزم ان تكون معلوماته متناهية في العلم التفصيلي او نفي العلم التفصيلي بل الجواب عن جريان البرهان في معلوماته تعالى ما في تعلقات الفارابي من انه يعلم الاشياء الغير المتناهية متناهية وذلك ان الجواهر والاعراض متناهية لكن النسب التي بينها غير متناهية وهذه المناسبات يمكن ان نعتبرها نحن غير متناهية فاما عنده تعالى فهي متناهية اذ قد يصح ان توجد الاعراض والجواهر المتناهية في الاعيان فاذا وجدت هذه الاشياء المتناهية فلا يتوقف وجود النسب بينها الى وقت فانه لا يصح ان يوجد شيء ولا توجد لوازمه وهذه النسب التي بين الجواهر والاعراض لوازم لها فمادامت الجواهر والاعراض بالقوة كانت تلك اللوازم بالقوة واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل واذا كانت تلك الجواهر والاعراض صادرة عنه فائضة فيضانا عقليا فالنسب التي بينها ايضا موجودة فكما ان وجود الجواهر والاعراض معقوليتها كذلك وجود تلك المناسبات معقوليتها (قوله ولذلك ذهب الخ) ليس قواهم يكون علمه تعالى بسيطا اجماليا لئلا يلزم تنهاى معلوماته بل لئلا يلزم تكرار ذاته وصفاته كما سيحى

(قوله فان قلت معلومات الخ) يعني ان قولك لا تعدد في معلومات الله تعالى بحسب علمه لا يدفع الشبهة لان المعلومات في انفسها غير متناهية لشمولها الموجودات والمعدومات فيجبري التطبيق فيها (قوله قلت الخ) منع ببيان البرهان وحاصله انه ان اجري البرهان في جميع المعلومات الشاملة للوجود والمعدوم فهو غير جار فيها لعدم وجود السلسلة وان اجري في الموجودات منها فعلى تقدير حدوث العالم تكون المعلومات المتصفة بالوجود بالفعل متناهية لوجود الابداء لها وعدم انتهائها بمعنى انها لا تقف عند حد لا يضر تناهيها بالفعل فالتطبيق فيها ان كان باعتبار وجودها في علم الله فهناك كلها متحدة ليس فيها اكثر ونعدد وان كان بحسب وجودها الخارجي فهي متناهية فلا نقض (قوله ولما كان من اجلي البديهييات الخ) لا يخفى عليك ان تعلق العلم بها يقتضى تعددها وتمايزها في نفسها والحقائق بل المفهومات كلها في نفسها متميزة بعضهم عن بعض وليس التمايز بينهما موقوفا على وجودها في الخارج اوفى الذهن فان تعلق العلم بها وثبوتها متغايران بالذات متلازمان في الحصول لا توقف لاحدهما على الآخر والتجاء المتكاملين الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق (٢١) وقت وجودها ليس لدفع تعلق العلم بالمعدوم الصريف بل لان العلم بالحوادث

من حيث حدوثها ووقوعها في اوقات مخصوصة لا يمكن ان يكون قبل وقوعها قلنا العلم عندهم تعلقان احدهما ازل شامل للمعدومات والموجودات من حيث انها مستوجدة في اوقاتها وتانيهما تعلق بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها في اوقاتها وهذا

بسطاى الكلام لا يحتمله هذا المقام فان قلت معلومات الله غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعدد فيجبري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تباع مبالغ اللاتناهي فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقعة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متميزة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية وواعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلي البديهييات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصريف محال التجؤا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصرف ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقدما ذكرنا مخاص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو العقل البسيط

حادث اذا العلم بالوقوع قبل الوقوع جهل هذا على ما هو المشهور والتحقيق ان تعلقاته كلها ازلية والعلم بانها متقع هو العلم بانها تقع لان الحوادث كلها حاضرة عنده كل في وقته والماضى والحال والاستقبال انما يظهر بالنسبة اليها فلا ورود لقوله وانت خبير عليهم (قوله وفيما ذكرناه) من ان الموجودات من المعلومات متناهية بالنظر الى الوجود الخارجي ومتمحدة بالنظر الى علمه (قوله مخاص عن ذلك) عن لزوم ان لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث في الازل (قوله فيلزم المحذور) وهو ان لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث في الازل (قوله وهو العقل البسيط) الذي يجعله العلاسفة مستفاد النفوسنا من المبادئ العالية وهو علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذي يحضرنا عند السؤال عن المسئلة على التفصيل الذي يقع بعده فهو غير الماسكة التي يقدر بها على الجواب فانها حاصلة قبل السؤال وهذه حالة بسيطة تحضر عند السؤال لا تركب فيه ولا تعدد ومبدأ التفصيل الذي يقع بعده وهذا معني ما وقع في عبارة البعض انه منطوق على البكل انطواء النواة على الشجرة

(قوله والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس) فان النفس لكونها مدبرة للبدن تحتاج في تدبيرها الى تفصيل العلم الاجمالي الفاضل من المبادئ العالية (قوله والعقل الاجمالي علة الخ) قالوا لما كان هذا العلم علما بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان علما فاعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية على الترتيب الذي تقتضيه العناية الازلية وان شئت تفصيل هذا المقام فعليك برسالتنا المسماة بالبرهان الثمينة في علم الواجب تعالى (قوله وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام) اي في رد دليل الحكماء الذي عولوا عليه في اثبات القدم حيث اجاب بالوجود الخمسة التي انقاع بها مذهبهم المبني على تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية والاضاع الفلكية (قوله لانه) اي حدوث العالم (قوله ثم اقول) اي بعدا بطل دليلهم على القدم اقول في بيان حدوث العالم بان الزمان متناه ولا تناهيه وهم محض واذا كان متناهيا كان كل ما هو واقع فيه حادثا سوى ذاته تعالى (٢٢) لكونه متعاليا عن الزمان متقدما

عليه تقديما بالذات
(قوله وقولهم) اي
قولهم في اثبات
الآن السبيل
انا نجزم بتقدم بعض
اجزاء الزمان على
بعض بحيث لا يجتمع
القبل البعد وعلوم
ان اتصال المعدوم
بالموجود باطل
فالزمان بمعنى الامر
الممتد غير موجود
لكن لا بد له من راس
موجود يرسمه في
السمال كالقطرة
النازلة للخط والشعلة
الجوالة للدائرة
فالزمان بمعنى الآن
السبيل موجود قديم

الذي يجعله الفلاسفة مستغادا من المبادئ العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا العقل الاجمالي للمبادئ العالية هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ولك ان تقول العقل الاجمالي فينا ايضا مبدءا للصور التفصيلية في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا المبحث بشئ يتعلق بقلب الازكياء بل اجتهدوا في ايراد المنوع البعيدة التي باباها الطبع المستقيم أشد الالباء فبقى نفوس الناظرين فيها ماثلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التي اوردوها ايضا شأنهم ذلك بلا امتراء ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يابى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يابى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وان لا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راس موجود ممنوع فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتأخير بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راس موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقضى بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدود شئ لان المكان غير متناه فانه تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان

اذ لو انعدم فانه في الآن فيلزم تنالي الانات اوفي الزمان شيئا فينقسم الآن بل السبيل وايضا يلزم ان يكون قبل الزمان زمان ولا بد له من الحركة بمعنى التوسط ولا بد لها من متحرك فثبت ان قدم سوى الله ممنوع اذ يجوز ان يكون الزمان بمعنى الامر الممتد مركبا من الانات المتتالية بناء على ثبوت الجزء فلا يلزم اتصال الموجود بالمعدوم فانه فرع كونه متصلا فلا راس له موجود ولو سلم وجود الراسم يكون ذلك الراسم حادثا لان مرسومه متناه فلا يكون شئ من العالم قديما (قوله بل نقول الخ) لضراب اوترق من قوله اقول الخ فانه تصوير محض وهذا الثبات له بدليل ان البرهان اي برهان التطبيق دل على امتناعهما كما عرفت (قوله لم يكن قبله شئ) اذ لو كان قبله شئ قبلية بالزمان يلزم وجود الزمان حاله واذ لم يكن قبله شئ من الاشياء وهو متناه كان كل ما سوى الله حادثا وهو المطلوب (قوله فانه تعالى الخ)

أنى إذا لم يكن شئ قبل الزمان بالزمان ومعلوم أن الله تعالى متقدم عليه يكون تقدمه لا بالزمان بل بالذات كما بقوله المتكلمون في تقدم عدم الزمان على وجوده من أنه قسم سادس للتقدم (قوله قابل للفناء) في المواقف هو فرع الحدوث فمن قال أنه قديم لا يجوز تقدمه لما تقدم أن ثابت قدمه امتنع عدمه وإن قال بحدوثه فقد قال بجواز فناءه لا يكون له ماهية من حيث هي قابلة لعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل الوجود كما لعدم بعد الوجود إذ لا تمايز بينهما ما ولا اختلاف فيما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر وإن الفلاسفة إنما نفوا عن الزمان كليم ما ولا يكون هذه المسئلة فرع الحدوث لم يتعرض الشارح لاثباته بعد اثبات الحدوث (قوله ويلزمهم) أى القائلين بالوقوع القول بفناء الجنة والنار وأهلها ما ولا أجزاء الاصلية للانسان والقول بأن الله تعالى بعد الأجزاء والجنة والنار بعد أعدامها فإن الحشر يكون بأعادة المعدوم لا يجمع الأجزاء بعد تفرقها (قوله ولا يرد عليه) أى على الآية على تقدير كون الهلاك بمعنى الأعدام بعد الوجود أدر يس عليه السلام حيث رفع حيا (٢٣) فما حصل له الفناء في الدنيا ولا في الآخرة لأن الجنة دار الخلود

(قوله قال الامام)
يعنى أن الاستدلال
بالآية لا يتم على
الوجهين الذين
ذكرهما ما الامام
(قوله في حذ ذاته
هالك دائما) بأن الممكن
إذا قطع النظر عما
عداه كان معدوما
لعدم العلة الموجبة
لوجوده قال المحقق
التفتازانى معنى
أن الوجود الامكانى
بالنظر الى الوجود
الواجب بمنزلة العدم
(قوله فراءوا بالمشاهدة

بل بنحو آخر من التقدم لا بعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات إذا لاحظها الذكى انقطع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة في هذا المطلب والله الموفق لما هو خير وكمال (وعلى ان العالم قابل للفناء) أى العدم الطارئ على الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار وأجزاء بدن الانسان وإن الله تعالى بعد أعدامها بعد الأعدام ولا يرد عليهم ان ادريس عليه السلام في الجنة وهى دار الخلود ويلزمهم على هذا أفناءه اذ لهم أن يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار أهل النار وأهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حذ ذاته هالك دائما وقال في مشكاة الانوار ترى العارفون من حضيض الخيال الى ذروة الحقيقة فراءوا بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله وإن كل شئ هالك الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب السكرامية الى انه لا يقبل الفناء وإن لم يخالفوا في حدوثه ثم أشار الى مسئلة أخرى بقوله (وعلى أن النظر) أى أجمع أهل الحق على أن النظر وهو الفكر (في معرفة الله) أى لأجل معرفته فى ههنا تعليلية كما فى قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امرأة فى هرة والمراد بعرفته ههنا التصديق بوجوده وصفاته السكالية الثبوتية والسلبية بقدر

العيانية) أى المشاهدة التى حصلت بصيرتهم بعد الرىاضات والمجاهدات أن الحقائق الممكنة كلها خيالات وأوهام وليس الوجود فى الحقيقة الا الله تعالى وهو حقيقة الحقائق والتعدد فى الحقائق بالتعينات والشؤون الاعتبارية والجملة الاسمية لا فادتها الثبات والدوام تدل على هذا المعنى لأنه يصير هالكا فانه معنى مجازى لان اسم الفاعل مجازى فى الاستقبال اتفاقا كما بين فى الأصول (قوله الى انه لا يقبل الفناء) لطردهم دليل امتناع بقاء الاعراض فى الاجسام فقالوا الوجود الجسم بعد بقاءه لكان عدمه أمالذاته أولا مرآخر وجودى أو عدمى والكل باطل الى آخر البرهان (قوله وإن لم يخالفوا) فانهم مع اعترافهم بحدوثه قالوا انه أبدي (قوله النظر وهو الفكر) فى الصحاح النظر تأمل الشئ بالعين والتفكير التأمل والاسم الفكر والفكرة وفى القاموس الفكر بالكسر ويقع أعمال النظر فى الشئ نظره واليه تأمله بهينه وفى تاج البيهقى النظر يتعمل لمعان كلها راجع الى أصل واحد وهو ادراك الشئ منها الاعتبار والتأمل وهو غير متعد نحو قوله تعالى انظر كيف فضلنا وقد يتعدى بالجار كقوله تعالى أولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض

(قوله وأما معرفة الله تعالى بالسكينة الخ) لا يخصه إلا بذاته تعالى قال الفارابي في التعليقات الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف منها الا خواص واللوازم والاعراض ونحن لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الا على حقيقته وفي موضع آخر فيها لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقائق الاشياء لاسيما البسائط منها بل انما يدرك لازما وخاصة من خواصه ولما كان الاول أسط الاشياء كان غاية ما يمكن ان يدرك من حقيقته الا لزما وهو وجوب الوجود اذ هو اخص لوازمه (قوله والصوفية) قالوا حقيقته الوجود المطلق عن كل قيد واعتبار في الاطلاق وما يحصل في ذهننا مقيد بقيد واعتبار فلا يكون ذاته تعالى معقولا وقال الفارابي في التعليقات الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد منزلة الذات عن ان تكون لها هيئة أو حاشية أو صفة جسمانية أو عقلية بل هو صريح ثبات على حدة وتجرد وكذلك الوحدة التي توصف بها ليست شيئا يلحق ذاته بل هو معنى ساي الوجود وكذلك اللوازم التي توصف بها فيقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكل ما سواه فانه لا يمكن ان يتوهم انه بذلك التجرد انتهى وبهذا يظهر انه لا يمكن ادراك كنهه وأب ما حصل في ذهننا لا يكون في غاية التجرد والتميز في شرح التعرف وأما علم القلب بحقيقته تعالى فنقاء جمع من المتكلمين وعليه جواهر الصوفية والفلاسفة ونقل عن كثير من المتكلمين اثباته قالوا لان وجوده معلوم وهو عين حقيقته ومنع العلم بوجوده (٢٤) الخاص الذي هو عين حقيقته انتهى

وهذا يدل على ان مرادهم الامتناع الوقوعي (قوله وهو كما ترى كلام خطابي الخ) لان مقدماته ظنية بل خيالات محضنة وأهل تصوير القائل بذلك تصوير المعقول بالمحسوس لا اثباته (قوله لان

الطاقة البشرية وأما معرفة الله تعالى بالسكينة وغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحكمة الاسلام وأمام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم أطاع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو في عيون المسائل انه كما تعثر العين عند التحقق في جرم الشمس ظلمة وكدره تمنعها من تمام الابصار كذلك تعثر العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة تمنعه من اكتناؤه وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على امتناعها بان حقيقة الله تعالى ليست بديهة والرسم لا يفيد السكينة والحد يمنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان وعدم افادة الرسم السكينة ليس كليا اذ لا دليل على امتناع افادته السكينة في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الأشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب

البساطة العقلية تحتاج الى البرهان) قال الشارح المدقق رحمه الله في رسالة اثبات الواجب النفس نقلا عن المعلم الاول ان وجوب الوجود لا يقبل القسمة الى أجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا والا كان جزء من أجزاء وجوده أما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود وأما غير واجب الوجود وهو أقدم بالذات من الجملة فتمكون الجملة أبعد من الوجود وهذا كلامه يعني ان العقل يحكم بتقديم الواجب على كل ممكن وتأخر الكل عن كل جزء فلو كان الواجب جزء ممكن لزم تقدم الكل أو تأخره فان قلت الجزء التحليلي ليس مقدما على الجملة بل هو متأخر عنها ضرورة أن الشيء ما لم يكن لم يمكن تقسيمه وتحليله الى أجزاءه وما لم يحلل ولم يقدم اليه لم يحصل الجزء التحليلي قلت ذات الجزء التحليلي مقدم على الجملة وان كان وصف الجزئية متأخرا وترضيحه ان الأجزاء العقلية أجزاء يقسم العقل الشيء اليها مثلا يقسم الانسان حيث يكون انسانا وهو الخارج الى الحيوان والناتق فهو في الخارج حيوان ناطق لكنهما ليسا بجزأين يحصل الانسان من تركيبهما بل جزآن يقسم العقل الانسان اليهما بضرب من التقسيم فذات الجزأين حاصل قبل التقسيم لكنهما حينئذ أمر واحد وذلك الشيء وذات كل واحد منهما بعض من أمر واحد بعينه بحسب اعتبار العقل وبعبارة أخرى وليس واحد منهما أمر أعلى حدة وحصوله بعض من حصول ذلك الأمر بحسب حكم العقل وبعد تقسيم العقل اياه تنهف ذوات الأجزاء الجزئية رتبة أكثر ذلك الواحد ضربا عقليا من التمكن

وقال في التعليقات أن واجب الوجود لا يجوز أن تكون لذاته مبادي مجتمع فيقوم منها واجب الوجود لا أجزاء
كمية ولا أجزاء حد وقول سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول
الشارح بمعنى رسمه يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير لا آخر بذاته وذلك كل إن ما هو هذا وصفه
فذا كانت كل جزء منه ليس هي ذات الجزء لا آخر ولا ذات المجتمع فاما أن يصح لكل واحد من أجزائه وجود
منفرد ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضها ولا يصح للمجتمع
وجود دونها فما لم يصح له من المجتمع مع الأجزاء الأخرى فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي
يصح وإن كان لا يصح مفارقة له في الوجود ولا للجملة مفارقة الأجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فلا يصح
شيء منها بواجب الوجود انتهى وهما نقلنا فلهذا رأينا المقصود في الأجزاء التي بها أقوامه وأما الأجزاء
الانتزاعية التي ليس بها أقوامه فانما هي سبب لوجوده في الذهن فاللزام من ثبوتها للواجب تعالى احتياجه
في الوجود الذي اليها وذلك لا يقدح في كونه واجب الوجود في التعليقات أجزاء حد البسيط تكون أجزاء
لحد لا أقوامه وهي شيء يفرضه العقل وأما في حد ذاته فلا جزئه له وقال الشارح في شرح الهياكل وحاشية
شرح التحرير ما حاصله أنه لو كان له جزء عقلي والجزء العقلي موجود في الخارج عند المحققين غاية إن وجوده
متحد بحد الكل يلزم أن تكون حقيقة غير الوجود لكنه قد ثبت في موضعه كونها عين الوجود وفيه بحث
أذ يجوز أن يكون مفهوماً متغيراً أن يكون (هـ) المؤلف منها عين الوجود وقال أيضاً في حاشية الحاشية

لو تركب الواجب في
العقل فإن كان كل
من الجزأين عين
وجوده كان الواجب
متحدداً ولم يصح حل
أحد الجزأين على
الآخر ولا على الكل

النفس بالشرائح الحقة وتجريد ما عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية
والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله صلى الله عليه وسلم سبحانه
ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله فأنتم أن
تقدروا قدره قال أبو بكر الصديق الجعفي عن إدراك إدراك وقد ضمنه
المرتضى كرم الله وجهه فقال

الجعفي عن إدراك إدراك * والبحث عن مركبه الذات اشراك

عقائد وان كان أحدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا ترديب فيه وإن كان كلاهما غير
الوجود كان الواجب ممكناً ويمكن جعل المحدث في جميع الشقوق امتناع الجمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن
أقول أنه مع إبقائه على أن مغايرة الوجود تستلزم الامكان برده عليه أن صحة الجمل تقتضي الاتحاد في مطلق
الوجود أعني في الموحودية وترتب الآثار لا الاتحاد في الحقيقة فيجوز أن يكون الواجب بسيطاً في الخارج
يقسمه العقل ويحلله إلى جزأين كل منهما متحد معه في الموحودية وترتب الآثار فاللزام أن يكون حقيقة
الوجود مركباً من أمرين يتحدان معه في ترتيب الآثار عليه فيه صريح الجمل ولا يلزم تعدد الواجب حيث لم تكن
الأجزاء عقلية وهل النزاع الأفي (قوله الجعفي عن إدراك إدراك) في القاموس الإدراك أقصى قدر
الشيء يعني أن الجعفي عن غاية إدراكه تعالى بنفساً من كمال الإدراك فانه لا يحصل إلا بعد إدراك كمال ذاته
وصفاته وجعل الجعفي عن الإدراك مبالغة والمراد إدراك الجعفي عن نهاية الإدراك إدراك (قوله وضمها
المرتضى) والتضمين أن يأتي كلام الغير في أثناء كلام نفسه من غير أن يعلم أنه من كلام الغير (قوله والبحث عن
مركبه الذات اشراك) أراد الشرح الخي الذي أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم الشريك يجري في أممي
كديب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء وذلك أن البحث عن كنه الذات منهي لقوله
عليه السلام لا تفكروا في ذاته تعالى فالبحث عن كنه ذاته اتباع للهوى واتباع الهوى اشراك واضادة
السري إلى كنهه بجانبة

(قوله لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله الخ) فقد أمرنا بالنظر (٢٦) الى آثار رحمة الله وهو واجب

العلم بوجوده ووجوبه
وعلمه وقد رتبته وارادته
ان يكونا محدثة متقنة
(قوله هناك) أي
في آيات الامر بالنظر
(قوله واجب عقلا)
مذهب المعتزلة مركب
من اثبات الوجوب
العقلي ونفي الوجوب
الشرعي بناء على
لزوم الدور كما ان
مذهب الاشاعرة
اثبات الوجوب
الشرعي ونفي الوجوب
العقلي لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا الا ان
المقصود ههنا اثبات
الجزء الشبوتي من
كلا المذهبين ولذا
لم يتعرض لدليل
النفي من كلا
الفريقين (قوله
مقدمة الواجب
المطلق) أي غير
المقدمة بالمقدمة
كالركاة الموقوفة على
النصاب فانه لا يجب
تحصيل النصاب
بوجوبها (قوله بان
عبادة الله واجبة) لم
تظهر لي فائدة توسط

(واجب شرعا) لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظر واما ذافي السموات
والارض ولقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب ويل لمن لا كها بين حسبه ولم يتفكر فيها
والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام أوعد بترك الفكر في دلائل معرفة
الله تعالى ولا وعيد على ترك غير الواجب وعنه المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم
واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبني
على قوله هم بالحسن والقبح العقليين وسبأني ابطاله ويمكن اثباته على مذهب
الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع ولا تصور العبادة بدون معرفة
المعبود فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقفت على
النظر يكون النظر أيضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الأئمة كالامام الغزالي
والامام الرازي في بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب يهدي فلا يحتاج الى النظر
قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الأشخاص في محل المنع ولئن سلم فالنظر
في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية
بالرب ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا
بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى
لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من
ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد ان يكون
في كل حديث من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب
والمنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه
اخلاء مسافة الغدوى عن العالم بطواهر الشريعة والاحكام التي تحتاج اليها
العامه والى الله المشتكى من زمان انطامس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط
الجهل وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتميز بينهم من عرى عن العلم والتميز متوسلا في
ذلك بالحوم حول الظلمة والافتخار في سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة
سعي التحصيل مرامهم خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميرًا وأوصلهم قرية الى جهنم
وسأت مصيرا فان قامت ان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين كانوا يكتفون
من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل عن أحد منهم انهم
كلفوا المؤمنين الاستدلال فيكف ومنهم من أسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في
هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكفوا بالنظر
اول الامر بل كلفوهم أولا بالانقياد والاقرار ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته
وكانوا يفتقدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواظع والخطب على ما تشهد به
الاخبار والاثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين

العبادة فان معرفة الله ايضا واجبة بالاجماع المسلمين (قوله المنصوب للذب) أي الذي نصب وقرب
لرفع مطاع الطاعة غير وفظ حوزة الاسلام (قوله مسافة الغدوى) الغد البكرة واصلة غدو يقال عدو

وعدوى كذا في القاموس ومسافة العدو هي التي يمكن للمكر اليها الرجوع الى بيته ليلا (قوله يلزم الدور او التسلسل) فيه انه يجوز ان يكون قصد القصد عنه معنى ان كل ما سوى القصد يعني يتعلق الارادة يحتاج في كونه مقصودا الى تعالى الارادة واما تعالى الارادة فلا يحتاج الى ارادة اخرى واعمل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر ولو سلم فلزوم التسلسل في العلاقات استحالة متمنعة لكونه (٢٧) في الامور الاعتبارية (قوله والارادة تنتهي الى اسباب

غير اختيارية) هذا
انما يتم اذا كانت
الارادة عبارة عن
ميل يعقب اعتقاد
المنفع كما ذهب اليه
المعتزلة اما اذا كانت
عبارة عن صفة ترجح
أحد المقدورين
وتخصيص وقوعه
في وقت دون وقت كما
هو مذهب الاشاعرة
فلا يتم فانها ترجح
أحد المتساويين بل
المرجوح من غير
مرجح وداع (قوله
فان تصور الامر
الملائم) أي ملاحظته
من حيث انه ملائم
سواء كان مصدقا به
تصدقا بقينا أو ظاهرا
اولا بان يتخيل الملائم
من حيث هو ملائم
(قوله انه عات
الشوق) ويدل على

وقرب الزمان بزمانه عليه الصلوة والسلام كانوا مستغنيين عن ترتيب المقدمات
وتهدى باللائل على الوجه الذي يتطابق على القواعد المدققة والكتهم كانوا عالين
باللائل الاجالية بحيث لم تكن الشبهة والشكوك متطرفة الى عقائدهم بوجه
من الوجوه والخاصات انهم كانوا موقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى
طريق تحصيل اليقين بوجهه شتى حسبما تقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي حين
سئل البعرة تدل على البعير وانزال الاقدام على المسير اقسام ذات ابراج وارض
ذات نخاج لا تدلان على اللطيف الحبير وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفتم
ربكم عرفتم بواردات عجزت النفس عن عدم قبولها قال جعفر الصادق رضي الله عنه
عرفت الله بتقص العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام
علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض
عين هو تحصيل اليقين بما يلج به صدره ونظمه من نفسه وان لم يكن دليلا لتقصه بل
ثم اختلف علماء اصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله
تعالى اذ يتفرع عليمها وجوب الواجبات وحرمات المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول
من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر
لتوقف الافعال الاختيارية واجرائها على القصد والنظر فعل اختياري قلت على
ما ذكره يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهو كذا فيلزم
الدور والتسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي
الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق
يوجب الارادة اذ هي نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار
في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا او ملحقا عندي
انه اذا كان النزاع في اول الواجبات على المسلم فيجوز الخلاف المذكور وان كان
النزاع في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف أولا بالاقرار

مغايرة الشوق لادراك الملائم تحقيق الادراك بدونه (قوله يوجب الارادة) او هي نفس تأكد الشوق قال
الشارح في شرح الهياكل وقد اثبت بعضهم بين الشوق وبين القوة المحركة قوة اخرى هي مبدأ العزم
والاجماع المسمى بالارادة والكرهية وهي التي تصمم بعد التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان الانسان
قد يكون مريدا للتناول مالا يشتهي وكارها للتناول ما يشتهي وقد نازع فيه المصنف يعني صاحب الهياكل
بان الاجماع كمال الشوق وليس نوعا آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا فليس ههنا قوة اخرى
مبدأ الاجماع (قوله ان الكافر مكلف أولا الخ) فيه بحث لان الكافر مكلف أولا بالايان الا ان الايمان

لما كان امرا مبطلنا اقام الشارع الاقرار مقامه قالوا يجب اولاهى المعرفة (قوله ان اريد الاعم) أى ما يكون مقصودا بالذات او بالتبع (قوله فهو المقصد) وهذا يدل على ان المقصد فعل اختياري اذا المكلف به لا يتقيد ان يكون اختياريا (قوله فان ايجاب الشيء الخ) فيه بحث لان ايجاب عند الاشاعة قسم من الحكم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ولا يلزم من (٢٨) بقاء الخطاب بشئ يتعلق الخطاب بما

يتوقف عليه بخلاف ما اذا كان سببا مستلزما له فان الخطاب المتعلق ظاهرا بالسبب الغير المقدور خطاب بسببه حقيقة كمن امر شخصا بالقتل فانه امر بضرب السيف والحب من الشارع كيف اجترأ على هذا الاعتراض مع ان الفرق بين السبب المستلزم والشرط المذكور في شرح المواقف بالتفصيل (قوله فغير محال) لجواز ان يحصل المكلف الشرط والجزء من غير تكليف بتحصيلاهما (قوله بل لانه يستلزم الخ) اضراب عن النفي في قوله لا لما قيل وفي بعض النسخ بدون كلمة بل فهو

قائل الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف وقيل الحق انه ان اريد اول الواجبات المقدمة بالذات فهو والمعرفة وان اريد الاعم فهو المقصد قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فاما لا نسلم استحالة بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال بل لانه يستلزم جواز تحقق المأزوم وهو وجوب الكل والشرط بدون وجوب اللزم اعني الشرط والجزء وهو محال بداهة (وبه) أى بالنظر الصحيح (تجمل المعرفة) اما بطريق جرى العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعة لما تقرروا عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوالي كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد وبقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل لا بواسطة فعل آخر والنظر في فعل اختياري لم يكن العلم من مقولة المكلف عند المحققين ومن مقولة الانفعال والاضافة عند غيرهم فلعلمهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتبنيهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفاضل عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا من غير تولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه ما تأن المقدمات مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الاستعداد في استناد الاشياء الى الله تعالى وحوذان يكون لبعض آثاره مدخل في

غلط لا وجه له هذا انما يتم اذا ثبت اللزوم بين الوجوبين والظاهر عدمه اذ يجوز ان يتعلق بعض الخطاب باحد مادون الآخر (قوله والنظر فعل اختياري الخ) فيه ان النظر عبارة عن مجموع الحركات عند اقدامه وعن المقدمات المترتبة عند المتأخرين حيث فسروه بترتيب امور وليس شئ منها من مقولة الفعل الا ان يقال ان النظر نفس الترتيب كما هو ظاهر التعريف لكن الموجب للعلم هو المقدمات لا الترتيب (قوله من مقولة المكلف) ان كان صفة ذات اضافة والانفعال ان كان حصول الصورة وارتسامها في الذهن

(قوله بل لزوم بعض انه الخ) في شرح الاشارات للشيخ الطوسي التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا اعلال
 الموحدة ويكون اما بينها وبين معلواتها او بين معلواتها الا كيفما اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة
 تتعلق ما لكل منهما بالاخر وكل شيئين ليس احدهما علة لوجه الاخر ولا معلول له ولا ارتباط بينهما
 بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر
 انتهى فالقول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما ما للزوم
 المعلوم للعلة والقول بكونه (٢٩) فاعلا مختارا اي يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى كل

مقدور ينفي لزوم
 العلم للنظر بان
 يكونا معلولين
 علة موجبة لارتباط
 احدهما بالاخر
 بحيث يمنع الخاف
 فلا لزوم للنظر ولا
 من النظر فانتفي
 اللزوم بينهما (قوله
 كيف ينكر الخ)
 ان اراد الاستلزام
 العادي فمسل لكن
 الاستلزام العادي
 لا ينفي جواز
 الانفكاك العقلي
 وان اراد الاستلزام
 العقلي بان العقل
 يحترم بامتناع
 الانفكاك بينهما
 فهو نظري لا بدلة
 من دليل كيف
 ومذهب الاشعري
 انه لا علاقة بين

بعض بحيث يمنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل
 واقعا بقدرته تعالى كما يقول به المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم
 وجوب بعض الافعال عن بعض لا ينفي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب
 اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجب وان يتركه بان لا يوحده ذلك الموجب لكن لا يكون
 تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحيد يقال النظر صادر بايجاد
 الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينقل عنه قلت
 محمول كلام الامام الرازي انه على هذا التقدير يكون العلم حاصل بقدرة الله تعالى
 ويكون لازما للنظر بحيث يمنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصل بقدرة الله
 تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو
 العلم ببعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان لبعض الاشياء لزوما
 عقليا مع بعض مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى وكيف ينكر احد من العقلاء
 ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء
 اجالا او تفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة
 الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يراد ان ايجاد
 البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بديهية وقاعدة الاشعري تقتضي
 ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام
 السواد واول ما علم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا يؤثر في الحقيقة الا الله وان الوسائط
 بمنزلة الشرائط والالات وقد صرح به في الشفاء لکنهم لا ينكرون التوقف
 على الوسائط وظاهر مذهب الاشعري ينفيه وقال الامام في المباحث المشرقة
 الحق عندي انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لکنهم على قسمين منها
 ما امكانه اللازم له حيث كان في صدره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده
 فائضا من الله تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله

الشيئين توجب امتناع الانفكاك في شرح المواقف في بحث الحدوث الاشياء كلها صادرة عن المختار
 ابتداء بالزوم (قوله يتوقف على ازالة السواد) فيه ان التوقف يمنع بل ايجاد البياض وازالة السواد
 واقعا ان معا ارادته من غير توقف لاحدهما على الاخر ولا لزوم بينهما عقلا (قوله والحق عندي) في ترتيب
 الموجودات على ما تقول الفلاسفة ان يقال الوسائط معداة وليست عللا مؤثرة كما هو المشهور من مذهبهم
 لانه مختار ومذهبه كما يشير به قوله قلت هذا بعينه ما ذكرناه تحقيق مذهب الفلاسفة فانه مبني على القول
 بقدم ما سوى الله تعالى وصفاته والمليون لا يقولون به (قوله من غير شرط) ويكون قدما كالجردات والافلاك

(قوله قاتلهم الخ) لعلمهم قائلون بالتنازع بالنقل ويعتدون صحتها متى بسو منات وتدعون احكاما
تعدية (قوله لان كثرة الاختلاف) أي في العلم بالهوية لا تدل على عدم العلم أي حصول العلم أي بالنظر
الصحيح في الهوية بل على التعسر لبقاء التميز بين النظر والنظر الصحيح والفاقد ونحن نقول به (قوله على ان
هذا الخ) يعني ان عدم حصول العلم بأقرب الأشياء لو كان (٣٠) مستلزما لعدم حصول العلم بالأبعد

وهي الالهيات لزم
منه عدم حصول العلم
بالهندسيات ايضا
لكونها أبعد وما
قالوا ان الالهيات
لكونها محتاجة الى
غاية التعبد عما افه
الحس والوهم بعيدة
عن الالذهان لا ينساق
الذهن اليها بخلاف
الهندسيات فانها
علوم قريبة من
الافهام متسقة
لا يقع فيها غلط لكون
مبادئها بديهية من
ثبوت الذات والمناسبة
لا يفيد دفع النقض
(قوله على ان كثرة
الخ) فان الوجه
لعدم افادته العلم
الاختلاف اذ به
لا يحصل الجزم بأحد
الطرفين وأما كثرة
الاختلاف فان تمام
دعواها لترويج
الدليل فلا يرد أنه

لن تكون الامور السابقة مقربة للعلة الفاضلة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينظم
بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكّنات متى اسيحت عدت للوجود استعدادا تاما
صدرت عن البارئ تعالى وحسدت عنه ولا تأثير للوسائط أصلا في الايجاد بل
في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرناه تحقيق مذهب الفلاسفة نعمته واثباته للحركة
السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر
العلم أصلا قال في شرح المواقف هم قائلون بالتنازع وبأنه لا طريق الى العلم سوى
الحس قلت لعلمهم يدعون ظن التنازع لا العلم به فان التنازع ليس محسوسا وطريق
العلم مختصر عندهم في الحس والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات متمسكين
بان اقرب الأشياء الى الانسان هو بته وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها
جوهر أو عرض مجرد أو مادي وقد تعارضت فيه الأدلة والمناقضات ولم يتقرر شيء
منها سماعا عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي
اقرب الأشياء اليهم فما ظنك بأحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالابقي
والأخرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول
العلم وكون الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه واثبات استلزام فلا يلزم
من عدم ادراكه أن لا يكون إلا بعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم
حصول العلم في الهندسيات أيضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفته تعالى لا تحصل
بدون العلم الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف في معرفة الله
تعالى أكثر من ان يحصى ولو كفي النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون في العلوم
الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه في أشكل العلوم أولى قلت
هذا انما يدل على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم
العلم لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (ولاحاجة الى المعلم) لانا
نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء
كان هناك معلم أولى وهم وان سلوا حصول العلم بدون المعلم لم يكن قالوا انه لا يفيد
النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقائد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها
فانما كفي بمصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما (وعلى ان للعالم صانعا قديما

لا يلزم من كون كثرة الاختلاف دليلا على عدم العلم كونهم الاختلاف دليلا عليه (قوله كفي
بصاحب الشرع الخ) قالوا بعد ختم الرسالة لا بد له من نائب لمصاحب الشرع في كل عصر يعلمنا معاني القرآن
والاحكام معصوم من الخطأ (قوله للعالم صانعا) صنع الشيء صنعا بالفتح والضم عمله كذا في القاموس زيد
اللام في المفعول وجعل خبرا ونزل اسم الفاعل منزلة اللازم ولم يزل ولا يزال أي أزل وأبدى صفة ان ما بدى
لان القديم لا يكون غير مسبوق بالعدم أزلي ولان ما ثبت قدمه امتنع عدمه أبدى

(قوله بأنه محدث) هذا على طريقة المتكلمين من الاستدلال بالحدوث على وجوده (قوله لكان ممكناً) لكونه موجوداً أولاً واسطة بين الواجب لذاته والمكن في الموجودات (قوله لان القديم الخ) بناء على ان علة الحاجة هي الحدوث والامكان مع الحدوث ويرد عليه انه يلزم ان تكون صفاته تعالى واجبة بذاتها أو حادثاً وكلاهما باطل والجواب انها مقدمة بذاته تعالى من غير تأثير وسببي عيانية (قوله فيحتاج الى محدث) لان الحادث لا بد له من محدث فيلزم الدور والتسلسل ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه المقدمة بعد اثبات كونه تعالى قديماً اذ يكفي ان يقال وهو خلاف ما ثبت وهو كونه قديماً (قوله ولو جوز الخ) بناء على ان علة الحاجة الامكان على ما ذهب اليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين (قوله ان يكون الخ) فيكون الوجود زائداً على ذاته لازماً من لوازمه قبل والحق ان من قال ان ماهيته مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده نفس ماهيته من حيث لا يشعر به فان ذاته تعالى اذا فرض منشأ لوجوده كان هو بذاته منشأ لقوى الا^ت نار وأتعا وهو الوجود الواجب فيكون ذاته عين وجوده اذ لا تعني بكون وجوده عين ماهيته الا انه منشأ الا^ت نار بنفسها من غير احتياج الى شيء آخر فبدفعه ما نقل عن بعض المحققين في شرح التفسير بدو شرح المقاصد ان صفات الواجب لا تكون آتاراله وانما (٣١) يتمتع بعدمها لكونها لوازم الماهية وتحقيقه انه كما ان لوازم

الماهية الممكنة في مرتبة جعل الماهية وليست متأخرة عنها كذلك لوازم ذات الواجب في مرتبتها وليست متأخرة عنها حتى يقال انها آتار له والماهية مفيدة لها ومعنى قولنا ذاته تقتضي وجوده او انها علة لوجوده ان ذاته بحيث لا يجوز

لم يزل ولا يزال) اعاد لفظ العالم لوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بأنه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والا لان باطلان فتعين الثالث (واجباً وجوده لذاته بمقتضى عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكناً فيكون حادثاً لان القديم ينفي التأثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوز ان التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضاً دفعا للدور والتسلسل وجوب الوجود عنده المتكلمين ان تكون الذات علة تامة لوجوده وعنده الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجوده خاصاً قائماً بذاته غير متزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل يتزع من الماهيات الموجودة في بادي النظر امر مشترك فيه الجميع وبه يتنازع المعسومات وهو الوجود المطابق وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي يتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على كون الممكنات

ان تتصف بالوجود لان هنالك اقتضاء أو تأثير او مادة ومعنى ما في شرح العقائد النسفية نقلاً عن الامام حميد الدين ان الواجب لذاته هو الله وصفاته أي ذاته تعالى متبسة بصفاته وان القديم لا يطلق على الصفات مطلقاً الا يذهب الوهم الى كونها واجبة بالذات ولان القديم يساوي الواجب عندهم بل يقال انها مقدمة بذاته تعالى كما يقال انها واجبة بذاته تعالى وعلى ما قلنا لا حاجة الى ما قيل انه تعالى في صفاته موجب والى تخصيص قولهم كل ممكن حادث صادر بالاختيار وهذا محمل حسن لقول الاشعرى ان صفاته لا هو ولا غيره وحله الغير على ما يفتل عنه في الوجود يعني انها لا يمكن انفسكا كما عنده في الوجود حتى يلزم تعدد القدماء المتخيرة بل هي في مرتبة الذات وجودها وجودها ليس متأخر عنه (قوله ومعنى ذلك الخ) أي ليس معناه اتحادهما في المفهوم فان الوجود امر اعتباري فكيف يكون عين الواجب بل معناه ان مصداق جل الوجود عليه نفس ذاته وهو معنى كونه وجوداً خاصاً قائماً بذاته وكذا في عينية سائر الصفات (قوله وانما يتخصص الخ) فوجودات الممكنات تخص الوجود المطلق اذ لا دليل على كونها افراداً مختلفة الماهية

(قوله بهذه الحشية) أي كونها بحيث ينتزع عنها الوجود المشترك (قوله تخصيصه بسلب الاضافة) أي بالتجرد وعدم العروض وقيامه بنفسه (قوله ليس عين الواجب) لأنه من المعقولات الثانية ينتزع العقل بعد ملاحظة الاثر الصادرة عنه (قوله فيكون النزاع) لأن القائلين بذاته أرادوا به المفهوم المشترك من الموجودات والقائلين بغيريته أرادوا به المعنى القائم بنفسه وهو ذات الواجب تعالى عند القائلين بزيادة الوجود إلا أنهم اصطلموا على تسميته بالوجود فاختلاف راجع الى مجرد الاصطلاح وتسمية وجودا (قوله المراد به الخ) يعني ان ههنا معنى للوجود متفقا عليه بين الفريقين وهو ما يكون مبدأ للنزاع هذا المفهوم الكلي البديهي التصوري والنزاع فيه فانه في الواجب ذاته تعالى بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وفي الممكنات أثر الفاعل أي لا بد من انتزاع الوجود عنها من ملاحظة أمر آخر وهو أثر الفاعل اما اذا قلنا أثر الفاعل الاتصاف بالوجود فلا بد من ملاحظة الاتصاف بالوجود واما اذا قلنا أثر الفاعل نفس الماهية فلا بد من ملاحظة جعل البسيط وكون ذواتها تابعة للفاعل (قوله قلت القائلون الخ) يعني ان عالم يبق النزاع بين الفريقين اذا كان كون الماهية علة للوجود محييا (٣٤) لكنه باطل عند القائلين بالعينية

(قوله فكونه بذاته تعالى الخ) أي اذا كان هذا المذهب باطلا فكونه مبدأ للنزاع غير متصور بذلك الطريق لأنه يعني على جوازه فيكون النزاع معنويا ألا ان منشأ هذا النزاع بتجويز علية الماهية لوجوده وعدمه (قوله كثير من الشبه) التي أوردها المتكلمون على

بهذه الحشية مستندة الى وجود يكون تخصيصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك انه ليس عين الواجب ولا عين شيء من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلموا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لمظيافلت المراد ما هو مبدأ للنزاع هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات أثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ للنزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلووا على بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة بان الشيء مالم يوجد لم يوجد لان اليجاد فرع الوجود فلم كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على إيجادها بنفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البداهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الوجود واحد فكونه بذاته مبدأ للنزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فأتقن ذلك بالتأمل الصادق (ولا خالق

قبيل المعارضة الاول الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلوم اتفاقا وغير (سواء) المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي التجرد ويكون في الممكن ايضا مجردا او الاللا تجرد فيكون في الواجب ايضا زائدا ولا يقتضي شيئا منهما فيحتاج الواجب في تجرده الى الغير الثالث ان مبدأ الممكنات ان كان الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو محال وان كان هو الوجود مع التجرد يلزم تركيب الواجب وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ للممكنات الا انه يخلف الحكم لانتفاء شرط البدئية ومعلوم ان كون الشيء علة لنفسه واعلله محتج بالذات لا لانتفاء شرط البدئية الرابع الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز والاختلاف الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان الكون مع التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا بذاته بل بشرطه

الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون في الاعيان فمحال ضرورة انه لا يقتل
 الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخل فيه فيلزمهم تركيب الواجب او خارجا
 عنه وهو الظاهر لان معناه زيادة الوجود على حقيقة الواجب ولا يخفى ان هذه الشبهات تدل على زيادة
 الوجود المطابق على ذات الواجب وقد انكشف بالتقرير السابق انه لا نزاع فيه انما النزاع في ان الواجب هل
 هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا ولا شيء من الشبهات المذكورة لا يدل على زيادته (قوله للدلالة
 النقلية) وثبوت الدلالة النقلية لا يتوقف على ثباته فضلا عن عمومها (قوله كقوله تعالى الخ) الاستدلال
 بالاثنتين يتوقف على كون العام قطعيا في عمومهما كما هو مذهب الحنفية وعلى ان اخراج الواجب تعالى عنهما
 بالعقل فلا يضر اقطعتيهما (٣٣) (قوله وهل من خالق الخ) الاستفهام انكارى أى لا من

خالق غير الله (قوله
 اختراعا) أى ايجادا
 في القاموس
 اختراعه انشاء
 وابتداه وليس المراد
 منه الايجاد
 الاختراعى الذى هو
 مذهب الفلاسفة
 كما وقع في كلام بعض
 الناظرين (قوله
 من التعلىق) وهو
 تعلىق قدرة العبد
 وارادته الذى هو
 سبب عادى لخلق
 الله تعالى في العبد
 بذلك الفعل يعنى
 ان عادة الله تعالى
 جرت انه اذا صرف
 العبد قدرته وارادته

سواء) جوهر كان المخلوق او عرضا للدلالة النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق
 كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة
 السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان
 الحوادث كلها احادثة بقدرة الله من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لم
 يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة
 بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد دخالا لافعاله بالدلالة
 السمعية التي ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب
 ان يعتد انما مقدرة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من
 التعلىق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبها
 وباعتبار نسبتها الى قدرة الله خلقا فهي خلق الرب ووصف العبد وكسبه وقدرته
 خلق الرب ووصف العبد وليست كسبها واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة
 العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما
 جميعا باصل الفعل والقاضي ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله
 تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية قلت الظاهر انه لم يرد
 ان قدرة العبد مستقلة في خلق الطاعة والمعصية والالزام عليه ما لزم على
 المعتزلة بل اراد ان قدرته مدخل في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة
 او معصية وقال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله
 تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبنى

عقائد الى الفعل تعالى قدرة الله وارادته بخالق ذلك الفعل في العبد فالعبد كسوب فعل وقع في
 محل قدرته ولا يتفرد القادر به (قوله فحركة العبد الخ) فهي مقدور واحد داخل تحت قدرتين من جهتين
 ولا استحالة فيه (قوله فهي خلق) أى الحركة لمخلوق الرب ووصف العبد لكونها حاصلة فيه فيقال انه
 متحرك ومكسوب له لانها تتعلق بقدرة العبد وارادته اولاً ثم تتعلق بقدرة الله وارادته على سبيل جرى العادة
 (قوله وقدرته) أى قدرة العبد لمخلوق الله ووصف له لكونها حاصلة فيه وليست كسبها لعدم تعلق قدرته
 وارادته بها (قوله بمجموع القدرتين) على سبيل جرى العادة بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه وليس يلزم منه
 نقصان في قدرته تعالى وعدم استقلاله في الايجاد (قوله الظاهر انه الخ) لا يخفى ان وصف الطاعة والمعصية
 امر اعتبارى اذ معناه موافقته لامر وعدم موافقته له وليس حقيقة بياحتى يلزم استقلال العبد في خلقه

أقوله متفقون على صدور الخ) هذه العبارة لا تدل على كون الشكل صادرة عنه بلا واسطة بل نقول ما مر من أن بعض المحققين في مذهب الفلاسفة اختار استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة دون الاعتبارات العقلية الخ بدل على كون الوسائط فاعلة على مختاره لا شروطا وآلات إذ لا استحالة في كون الشروط أموراً عقلية وكذا ما نقله عن التخصيل لا يدل على ذلك صريحاً (قوله بأن قدرة العبد الخ) قال ألا مدى أن قدرة العبد من شأنها التأثير حتى لو لم تسببها قدرة الله تعالى كانت كافية في الإيجاد فلا يكون تسميتها بقدرة مجرد اصطلاح واتضح الفرق بين القدرة (٣٤) والعلم (قوله وبأنه لما لم يكن الخ) أعلم أنه قد ران

للفعل الاختياري
مبادئ أربعة مترتبة
أولها تصور الملائم
والثاني الشوق
والثالث منه والثالث
الارادة وهو ميسل
دعقب اعتقاد النفع
أوهي تأكد الشوق
كما مر الرابع صرف
القوة المنبثقة في
الأعضاء ولا شك
أن صرف القدرة
مترتب على المبادئ
الثلاثة التي ليست
باختيار العبد فلا
فرق بين مذهب
المعتزلة والاشاعرة
إلا باعتبار أن قدرة
العبد مؤثرة عند
المعتزلة دون
الاشاعرة وهذا
الفرق لا يؤثر في
استحقاق الثواب

على ظاهر كلام الحكماء فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق
نقله عن الشفاء وصرح به في شرح الاشارات أيضاً حيث قال شنع عليهم أبو البركات
البيغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي هي المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة
إلى العالية والواجب أن ينسب الشكل إلى المبدأ الأول وتجعل المراتب شروطاً ممتدة
لا فاضته وهذه مؤاخذه تشبه أئواخذات اللفظية فإن الشكل متفقون على صدور
الشكل منه جل جلاله وإن الوجود معلول له على الإطلاق فإن تساهلوا في تعاليمهم
لم يكن منافياً لما أسسوا وبناهم عليه وقال بهم تيار في التخصيل وإن شئت
الحق فلا يصح أن يكون علة الوجود إلا ما هو برىء من كل وجهه عن معنى ما بالقوة
وهذا هو المبدأ الأول لا غير وما نقل عن أفلاطون أن العالم كرة والارض نقطة
والإنسان هدف والأفلاك قسي والحوادث سهام والله هو الرامي فابن الممر يشعر
بذلك أيضاً وقد شنع المعتزلة على الأشعرى بأن قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها
قدرة مجرد اصطلاح فإن القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبأن الفرق بين القدرة
والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبأنه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب
والعقاب والجواب أن القدرة لا تستلزم التأثير بل ما هو أعم منه ومن المكسب
والفرق بينهما وبين العلم بأن القدرة تستلزم هذا الأعم ولا يستلزمه العلم وأما عدم
استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في أصول الأشعرى وسيأتي بسط الكلام فيه
إن شاء الله ولنا في مسألة خالق الأعمال رسالة منفردة (منصف بجميع صفات الكمال
منزه عن جميع سمات النقص) نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه أن هذه المقدمة
مما أجمع عليها العقلاء كافة قلت حتى أن بعض المصنفين استدلل على وحدة الواجب
بأن كون الشيء منفرداً أولى بالنسبة إلى ذلك الشيء من كونه مشاركاً لغيره والواجب
يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وأنت تعلم أنه كلام خاطئ
بل شعري وإن ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء

والعقاب فإن العبد مكره عندهم في أفعاله والمكره لا يستحق الثواب والعقاب فما هو جوابهم في
فهو جوابنا (قوله لا يستلزم التأثير الخ) فالتعريف المذكور تعريف لأحد نوعي القدرة (قوله فلا يقدح الخ)
لأن ترتيبهما على الفعل بطريق جرى العادة والله تعالى مالك المالك متصرف في ملكه كيف يشاء (قوله أنه
كلام خاطئ) لأن الانفراد والمشاركة ليس شيء منهما في نفسه أولى من الآخر بل باعتبار ما فيه الانفراد
والمشاركة وهو قد يكون صفة كمال وقد يكون صفة نقص ألا ترى أن المعسوم انفراده في العدم المطابق
ليس كماله

(قوله منكم) الصواب اسقاطه اذ الحكم لا يقول به (قوله او غيره الخ) لا يخفى ان الغيرية التي اثبتوها بمعنى الزيادة عليه في الخارج والغيرية التي تفوقها لمعنى اخص من ذلك وهي امكان الانفكاك فلا تقابل بينهما فالصواب انها عين الذات او زائدة عليها في الخارج (قوله من الاعتبار العقلية) ان اراد انهما من الاعتبار العقلية التي يتزعمها العقل من الذات والاقصاف بها انتزاعا فالحكم ايضا يقول به وان اراد انهما من الاعتبار التي الاتصاف بها حقيقي كاتصاف زيد بالجمي كما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحسية (٣٥) والعالمية والقادرية والمريدية وهي احوال ليست بمحدودة

ولامعدومة فاذا تم على قول مثبتني الاحوال منهم (قوله واستدل الفريفة ان الخ) الصواب استدلال الحكماء لان المذكور دليل الحكماء واما المعتزلة فانما قالوا بالعينية لئلا يلزم تعدد القدماء على ما ينبغي (قوله يمنع احتياجها الى علة) يعني سلمنا انها مكنة محتاجة الى الموصوف لكن لان سلم انه لا بد لها من علة لان علة الاحتياج الى العلة انما هو الحدوث وهي قديمة بذاته تعالى من غير احتياج الى الفاعل والمحتاج

في كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكاملا وهكذا في سائر صفاته واسكنهم تخالفاً وافى لكون الصفات عين ذاته او غيره اولاهو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجهه رالمتمسك من الى الثاني والاشعرى الى الثالث والفلاسفة حقة وعينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ الانكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته كان عالما بذاته وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان تكون الصفات معبرة للذات فانما لا يحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغيرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته تنكشف الاشياء عليه ولذا قيل بمحصول كلامهم في الصفات واثبات تنافيها وغايتها واما المعتزلة فظاهرا كلامهم انها عند هم من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريفة ان على نفي الغيرية بانها لو زادت لمكانت ممكنة لا محتاجة الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما قادرا مثالا الى الغير وبالعلة يلزم احتياجه في صفات الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متعددة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدر الكثرة كما ينوه في موضعه وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه أصلا فاعلا وقابلا لشيء واحد معا وقد بين في موضعه استحالة وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هي الحدوث وهي قديمة لا تحتاج الى علة أصلا وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هي الحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا ثبت قديم ممكن فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها

الى الفاعل ما سوى الله تعالى وصفاته (قوله من يقول بان علة الحاجة للحدوث ينفي القديم الممكن) فيه انه ينفي القديم الممكن سوى الله وصفاته ويقول بقدم الصفات نعم الكرامية ينفون القديم الممكن ويقولون بحدوث الصفات (قوله اذ مع التساوي الخ) هذا على القول بان علة الاحتياج الامكان صحيح واما على القول بان علة الاحتياج للحدوث فلا بعد تسليم ذلك لا يكون القول بقدم ممكن لا يحتاج الى علة مكابرة (قوله لا يمكن انكاره الخ) المانع انما يمنع الاحتياج الى العلة أي الفاعل لا الاحتياج الى الموصوف فلا تناقض ولا مناقضة عنده على القول بان علة الاحتياج للحدوث

(قوله لم تكن علة الاحتياج الحدوث الخ) القائل بكون علة الاحتياج الحدوث انما يقول انه علة الاحتياج الى الفاعل لا علة الاحتياج مطلقا فان صفاته تعالى امكنها الازمة لذاته ليست آثارا له على ما مر من ان بعض المحققين (قوله لا تصافه بسلوب واصناف الخ) قال الشارح في حاشية التعبير في جواب هذا المنع ان اتصاف الواجب بالسلب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول فليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات قلت فان سلب الشئ لا يتوقف على شئ فالواجب تعالى في أى مرتبة فرض يتصف بسلب ما عداه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شئ متضمنا الى العلة تعدد العلة لاجله بل معناه ان تؤخذ ذات العلة وينفى ما عداها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة (٣٦) والثاني ان يعتبر وانه نحو

تحقق ينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود لا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا تعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارة وفيه محتم اما أولا فلانه موصوف اما بالوحدة الحقيقية أولا فان كان موصوفا بها تكون له جهة فيصير بسببها مصدرا لاثرين وان لم يكن موصوفا بها لا يكون واحدا حقيقيا فلم لا يجوز صدور

قول متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم تكن علة الاحتياج هي الحدوث وقيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز كون عاتما غير الواجب والدليل انما قام على وجوده وجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم يعم عليه حجة وانت تعلم ان هذا يخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل يخالف لفطرة السامعة ولو سلمنا كون عاتما الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا لا تصافه بسلوب واصناف كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابل اشئ واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم بان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذا يجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور وفيه من حيث كونه مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة العقلية كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب حسما تقر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى امكنه اشار اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفى العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفى الصفات واثبت غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قد وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات

الكثرة عنه واما ثانيا فلان صدور الكثرة انما يقتضي وجود جهة واحدة فيه لا انضمامها معه وايضا فيجوز ان يكون ذاته الواحد الحقيقي مبدأ لانتزاع سلوب واعتبارات بها تصير علة لصدور الكثرة والاتصاف بها انتزاعا لا حقيقيا فلا يكون حصوله بعد صدور الكثرة (قوله بان هذا) أى القول بكون عاتما الواجب (قوله غير متصور) لانه يستلزم تقدم القدرة والارادة والعلم على انفسها والتسلسل وفيه انه يجوز ان يكون وجودها الرابطة مقدما على وجودها في نفسها فبالاعتبار الاول تكون علة لانفسها بالاعتبار الثاني من غير لزوم شئ من الامرين (قوله ولا محذور فيه) أى في كونه موجبا في صفاته (قوله من حيث الخ) وان كان فيه محذور من حيث ان الاحجاب نقص (قوله للقاعدة العقلية) أى كونه مختارا في جميع آثاره وان كل ممكن حادث (قوله لان القاعدة لا تشملها) لكون صفاته تعالى محتاجة اليه مع قدمها (قوله أشار اليه الخ) بناء على ان المتبادر

من الاتصاف الاتصاف الحقيقي أما الصفات في نفسها فيجوز أن تكون موجودة كما هو مذهب المشايخ
 أو أمورا اعتبارية كما ذهب إليه المحققون والصوفية (قوله فان قياس الخ) الظاهر أن يقول فانه قياس
 فقهي مع الفارق اذ عبارته توهم أن كل قياس من الغائب على الشاهد مطا فقياس فقهي مع الفارق فلا
 بد من ارادة هذا القياس بحمل الاضافة على العهد (قوله وليس معنى العالم الخ) ولو سلم معناه ما قام به العلم
 بالمعنى المصدري أعنى الانكشاف فانه المشتق منه لا معنى للصفة الحقيقية بل نقول في الشاهد أيضا كذلك
 وكونه بمعنى الصفة الحقيقية لم يعم عليه دليل (قوله بل ما يعبر عنه الخ) الأولى الاكتفاء بقوله بل معناه أعم
 من أن يقوم به العلم أولا لأنه يمكن أن يناقش أن معنى دانا بالفارسية من قام به دانا شيء وكذا في سائر المراتفات
 (قوله بديهية) نفي العينية (٣٧) بمعنى عدم الاتحاد في المفهوم بديهية وليس النزاع فيه

أما النزاع في العينية
 بحسب الحقيقة
 ودونه خوط القناد
 (قوله وانت تعلم الخ)
 لو كان مرادهم من
 الامثلة الاستدلال
 كما ذكره الشارح
 لثم وجهه الضعف
 اما لو كان مرادهم
 ان اطلاق الغير على
 ما عينناه ليس
 اصطلاحا فاقط بل
 الاطلاق المذكور
 واقع في العرف
 واللغة والشرع حيث
 اطلقوا في هذه
 الامثلة لفظ الغير
 على ما ينقل عن زيد
 في وجوده من افراد

وايضاً العالم من قام به العلم والبقادر من قام به القدرة وهو كذا وضيفه ظاهراً فان
 قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا ترى ان القدرة قد تنزل في
 الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه وفي الغائب
 بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام أهل العربية ذلك
 بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية دانا او مجرد اذ فاته في اللغات الاخرى هو أعم من أن يقوم
 به العلم أولاً واستدل القائلون بأنها لا هو ولا غيره بان نفي العينية بديهية فلا يحتاج
 الى دليل وأما نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف
 ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد او ليس فيها غير عشرة
 رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه
 الامثلة نفي غير المبقى من نوعه والالزم عدم كون ثوب زيد والامثلة التي في الدار غيره
 ولا قائل به وقد عرفت الاشعري الغيرين بانهم ما موجودان بهمع عدم أحدهما مع
 وجود الآخر واعترض عليه باننا اذا فرضنا جسمين قديمين كما متغايرين بالضرورة
 مع انه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما
 موجودان جازا نفيهما في حيزا وعدمه قلت النقص غير وارد لان الجسمين
 المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته
 فيكفي في دفع هذا النقص المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقص
 ولا يكفي الاحتمال والفرض ولا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام
 فيمكن أن يمنع عدم حوا وجود أحدهما مع عدم الآخر لان ما قيل من ان ما ثبت قدمه

نوعه فلا يتم كيف ولو كان مرادهم الاستدلال لم تكن الصفات المحدثه ايضا غير الذات مع ان تحقيق مذهب
 الاشعري كما في شرح المواقف ان الصفات منها ما هي عين الذات وهي الوجود ومنها ما هي غير الذات وهي
 الصفات الاضافية ومنها ما ليست عين الذات ولا غيرها وهي الصفات الحقيقية (قوله غير المبقى من نوعه)
 أي غير الشيء الذي ابقى من الحكم السابق من نوع ذلك المبقى وهو زيد وعشرة رجال في المثالين
 المذكورين والناظر من محققها بالمتن من النفي ووجهها توجهات باردة (قوله باننا اذا فرضنا الخ)
 يعني اننا اذا فرضنا جسمين قديمين فلا شك في تغايرهما انما التردد في وجودهما مع ان الالزم من التعريف
 المذكور ان لا يكونا متغايرين وحينئذ يندفع بحث الشارح بان مادة النقص يجب ان يكون موجوداً كما
 قالوا في تعريف الجوهر بما هي اذ وجدت في الخارج كانت لا في موضوع انما يعتبر الوجود بالفعل لا بالان

فرضنا جبلا من ياقوت أو بحرا من زئبق فلا شك في جوهر بينهما مع الشك في وجودهما (قوله فيحدث المانع الخ) فيه أنه لا بد لحدوثه من علة فاما وجود حادث فإلزام التسلسل في الحوادث وعبارة شرح المواقف صريحة فيما ذكرنا واما عدم أمر ولا يجوز أن يكون سابقا لأنه يستلزم قدم الحادث فيكون لاحقا نقلنا الكلام في ذلك لعدم اللاحق بأن يكون ذلك نزوال حادث آخر فيلزم وجود الحوادث الغير المتناهية المجتمعة اللهم إلا أن يقال يجوز أن يكون حدوث الحادث بواسطة أمر متحد في نفسه يكون عدمه السابق على تحيد شرط الوجود القديم (قوله ولا شبهة الخ) فيه أن مرادهم محبة وجود أحدهما مع عدم الآخر في نفس الأمر سواء كان بينهما علاقة للزوم أولا ككيف والاشعرى لا يقول بالزوم بين الشيئين إذ كل الممكنات عنده مستندة إليه تعالى ابتداء (قوله لا امتناع عدم الباري) لا بد من ضم وامتناع التحيز عليه تعالى لأن التعريف المختار مشتمل على قيد في عدم أو حيز فالبيان قاصر ولا يمكن أن يقال أنه تركه اظهره لان امتناع التحيز ليس اظهر من استحالة عدم عليه تعالى (قوله بل بالعلة والمعلول مطلقا) لا معنى لهذا الترقى لان الواجب أن كان علة للممكن فهو مذكور بقوله (٣٨) انتقض بالباري مع العالم وان كان العين

علة للعرض القائم به
فقد ذكر بقوله
والعرض مع المحل
بقي العين إذا كان
علة لعين آخر
كالجوهـر الفرد
للجسم والخشب
للسيرير والعين إذا
كان علة لعرض غير
قائم به كالنجار لهيئة
السيرير والعرض
إذا كان علة لعرض
آخر كالضرب لالم
المضروب وفي هذه

امتنع عدمه غير مسلم إذ يجوز أن يكون وجود القديم متوقفا على عدم أمر مانع فيحدث
المانع منه وينفي القديم واثن تنزل عن هذا المقام أيضا فالمراد أنه يجوز عدم أحدهما
مع وجود الآخر لا تنفاه علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي الزوم
بينهما وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم أحدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما
بل أقدمهما فلا نقض به ولا شبهة في أن هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة
الزوم عندهم التي تنافي الغيرية لقرب أحدهما من الآخر لا يجرد مصاحبتهم
دائما وأورد على التعريف المختار أنه أن أريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض
بالباري تعالى والعالم لا امتناع عدم الباري وبالعرض مع المحل بل بالعلة والمعلول
مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان أريد من جانب
واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم أن يكون
الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين وأجيب عنه بأن المراد جواز الانفكاك
من الطرفين ولو في التعقل بأن نتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز
مثل ذلك في الصفات بالنسبة إلى الموصوف والجزء بالنسبة إلى الكل وقال الأستاذ

الصور الثلاث الانفكاك حاصل بينهما في الحيز ولا صورة للعلة والمعلول سوى ما ذكر قدس
لان الموجود منحصر في الواجب والعين والعرض عند المتكلمين (قوله فوجود الجزء بدون الكل الخ)
لأن أن تقول الكلام في الجزء الخارجى وهو لا يكون الا شخصا اذا الكلى لا وجود له في الخارج ولا نسلم وجود
الجزء الشخصى بدون الكل اذ من شخصياتها انضمامه ودخوله في الكل (قوله ووجود الخ) فيه ان المراد
محبة وجود أحدهما مع عدم الآخر في نفس الأمر ولا نسلم في الصفات اللازمة جواز وجود الموصوف بدونها في
نفس الأمر واما غير اللازمة فهي مغايرة لموصوفها (قوله بأن نتعقل وجود كل الخ) أى نصدق بوجود كل منهما
ونجزم به مع الجهل عن تعقل الآخر أى الجزم بوجوده (قوله فلا يجوز مثل ذلك الخ) لا يخفى أن النقص على
تقدير ارادة الانفكاك من الجانبين انما كان بالباري مع العالم وبالعرض مع المحل وبالعلة مع المعلول
فالواجب أن يقول والباري مع العالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول كذلك واما النقص بالصفة
مع الموصوف والجزء مع الكل فانما كان اذا أريد الانفكاك من جانب واحد الا ان يقال ترك ذكره اظهر

الانفكاك من الجانبين في الصور الثلاث وفي ظهوره في العرض مع المحل نظرو قوله ولا يجوز مثل ذلك الخ
لرفع ان يقال انه مرد حجة النقض بالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لجواز الانفكاك بينهما من
الجانبين في العقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وحاصل الدفع انه لا يجوز ذلك لأن الكلام
في الصفة أو الجزء الموجودين في الخارج وهما جزئيان والصفة الجزئية لا يجوز تعقل وجودها بدون الموصوف
وكذا الجزء الشخصي الداخل في الكل لا يجوز وجوده بدون الكل (قوله امام مع هذا القيد فلا صحة
لهذا الجواب) لانه يصير حاصل التعريف ان الغيرين هما الموجودان اللذان يصح انفكاك كل واحد
من الآخر في العقل في حين بان يتعقل تحيز كل واحد بدون الآخر وفي عدمه بان يتعقل عدم أحدهما
بدون تعقل الآخر وهذا لا يصح في العالم بالنسبة الى الباري اذ يجوز ان يتعقل تحيز العالم بوجوده بدون ان
يتعقل الباري أي بالغفلة عنه ولا يجوز ان يتعقل تحيز الباري مع انفكاكه عن العالم اذ لا يجوز عليه التحيز
والعدم (قوله والعقل لا يجوز وجود الخ) فيه انه لو لم يجوز العقل وجود العالم بدون الصانع لكان العلم
بوجود الصانع بعد العلم بوجود (٣٩) العالم يدهيا ولما احتج الى اقامة الدليل بالحدوث أو الامكان

على وجوده (قوله
بل المعلول مطلقا
الخ) فيه انه في المعلول
من حيث انه معلول
مسلم واما ذات
المعلول فيجوز العقل
وجوده بدون العلة
(قوله ولو عرف
الغيران الخ) هذا
عند من يقول
بالأزوم بين الشئيين
اما عند الاشعري
فلا اذ لا علاقة عنده

فدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم
اوحيز وامام مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى
معدوما او تحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا
للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا وغيره مطابق قلت هذا الجواب غير
صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لأن المراد بتعقل وجود أحدهما بدون
الآخر تجوز العقل وجود أحدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون
الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم
التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران
بانهما الشئان اللذان لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر خروج الجزء والكل
والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والملازومات
خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا

بين الشئيين بل مجرد الدوران العادي وقدر غير مرة (قوله لا يستلزم عدم أحدهما) أي شئ منهما عدم
الآخر (قوله خرج الجزء والكل الخ) لا يستلزم عدم الجزء عدم الكل كما حقه وفيه ان عدم الجزء عين
عدم الكل كما حقه السيد في حاشية شرح المختصر العنقدي فلا استلزام (قوله والصفة والموصوف)
لا يستلزم عدم الموصوف عدم الصفة لكن يلزم ان لا تكون الصفات المحسنة أيضا مغايرة لموصوفاتها
(قوله ويمكن ان يكون الخ) بان يحمل قوله يصح وجود أحدهما بدون الآخر على عدم الاستلزام لا على
عدم الصحة في الخارج لكن انما يتم لو قال الاشعري بالأزوم بين الشئيين وعدم الجزء عين عدم الكل عنده
والصفات القديمة لذات الواجب انما لا يجوز عدم عليها لقدمها الاستلزام الذات لها (قوله فلا يرد عليه الا
النقض المذكور) في بعض النسخ بدون كلمة الا ووجهه البعض بان المراد بالنقض بالجسمين القديمين واما
على ثبوت الافهمنا انه اذا كان مراد الشيخ ذلك لا يرد عليه الا النقص المذكور أي جميع اللوازم والملازومات
لا الجزء والكل والصفة والموصوف وعلى التقديرين قوله يمكن ان يكون مراد الشيخ الخ تكرار بلا فائدة لانه
قد ذكر هذا بقوله فلا شبهة في أن هذا هو المراد من التعريف الخ وذكر النقص المذكور بقوله وأورد على

المتعريف المختار الخ اللهم الآن يقال انه على تقدير ثبوت الاثبوتية ونحوه بدقوله ولو قيل هما الشبان الى قوله
اندفعت تلك النقوض (قوله تحقيقا) كفا في الاجسام وصفاتها والجزء مع الكل المقدارين أو تقدير كفا في ذاته
الواجب وصفاته فان الإشارة الى أحدهما عن الإشارة الى الآخر تقدير معنى انهما لو فرضا محسوسين كانا
متحدين في الإشارة بانهما هناك أو هنا وفيه ان فرض كونهما محسوسين محال فيجوز ان يستلزم المحال وهو
عدم اتحادهما في الإشارة (قوله وما نقل الخ) في شرح العقائد نقلا عن التبصرة ان كون الواحد من
العشرة واليد من زيد غيره - ما عاين في يد واحد من المتكلمين سوى جعفر بن الحرث وقد خالف في ذلك
جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا الان العشرة اسم لجميع الاتحاد متناول لكل واحد مع أغبارة فلو
كان الواحد غيره لصار غير نفسه لانه من العشرة (٤٠) وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان

يزيد غيره لكان
اليد غير نفسه هذا
كلامه ولا يخفى ما فيه
وهو ان مغايرة الجزء
للكل لا تقتضي
مغايرة لكل واحد
من أجزائه - حتى
يلزم مغايرة الواحد
واليد نفسه (قوله
لا ترتب عليه) اذ
الأصطلاح على
معنى لا يكون حجة
على عدم التعدد
في نفس الامر فالحق
ان يعترف بالتعدد
والغيرية وان
الكثرة تعدد الذوات
القديمة لا تعدد
الذوات والصفات
كما ذكره المشرح

النقض المدكور ولو قيل هما الشبان اللذان لا تكون الإشارة الى أحدهما عن
الإشارة الى الآخر تحقيقا وتقديرا اندفعت تلك النقوض ولكن يدخل في ذلك الجزء
والكل ولا بأس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك
للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحرث
وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته لا يصح التعويل عليه كيف
والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الأشعرى
فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك وقال الامام
الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما خص
العرف لفظ الدابة بذات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو اني لزم
تعدد القدماء لا يرتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية
وقال صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر
المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر لاني
مبا ديهما والكلام انما هو فيها فان الأشعرى يثبتها والمعتزلة ينفونها ويرغمون انه يلزم
من اثبات تعدد القدماء والأشعرى يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على أنها لا هو
ولا غيره واستدلوا بالمعتزلة بانه لو كان للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى ونحوه عن في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء
والنصارى كفرت باثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن أثبت الاكثر والجواب ان
تكفير النصارى لا يثبتهم قدماء مستقلة بذواتها وهذا جواز الانتقال بعضها الى
بعض الابدان وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من ذلك

ومن هذا اظهر ان قوله ولو عرف الغير ان الى قوله وما نقل من ان القول الخ اشتغال بما
لا ينبغي لان المقام هو تحقيق مراد الشيخ من كلامه لا تعريف الغيرين والافلا خصر الاوضح ان يقال هما
الشبان اللذان ليس احدهما جزءا للآخر ولا صفة له (قوله واهذا جواز الخ) فيه ان تجوزهم انتقال
اقنوم العلم الى عينه عليه السلام دليل على قولهم بكونها ذواتا مستقلة اذ عدم جواز الانتقال على
الصفات يدعي ولذا اعترض عليه بان لزوم الكفر ليس بكفر بل التزام واجب بان لزوم اذا كان بينا فهو
بثبوت الالتزام فتعادل عدم جواز الانتقال باثباتهم ذواتا مستقلة محل مناقشة فالجواب ان يقال حيث
جوز الانتقال بعضها الى بعض فلما اطلع عليه (قوله واثبات ذاته وصفاته القديمة)

فما قيل انه بائز من اثبات الذات وصفات قديمة اثبات ذوات قديمة لان الذات القديمة مع كل واحد من
 الصفات موجودة مغايرة للذات بالذات وليست من الصفات وهو ظاهر وليست عين الذات القديمة لان
 الكل مغاير للجزء بالذات ولا شبهة في وجود المجموع ايضا عند وجود كل واحد من اجزائه واعتبارية التركيب
 لا تنافي في وجود حقيقة قديمة في قول بذوات قديمة فمدفوع بان مجموع الذات والصفة ان اعتبر مع الوحدة
 فلا شك انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج وان اعتبر مع قطع النظر عن الوحدة فهو امور متسككة وليست
 ذاتا ولا صفة بل مجموع من الذات والصفات (قوله فهو عالم) الفاء للتفصيل اشارة الى انه كما يجب الاعتقاد
 بكونه تعالى متصفا بصفات الكمال اجمالا يجب الاعتقاد بتفصيل كمال صفاته تفصيلا وليس للتفريع على
 كونه متصفا بصفات الكمال على ما وهم اذ لا يصح تفريع شمول علمه وقدرته وارادته على انه متصف بصفات
 الكمال ما لم يثبت كون الشمول صفة كمال (قوله اما مع العلم) هذان دليلان على ثبوت أصل العلم ولذا
 قدمه على قوله بجميع المعلومات لكن اثبات العلم بالدليل السمي مشكل لأن ثبوت الشرع موقوف
 على علمه تعالى لما تقر بأن علمه تعالى وقدرته وارادته وكلامه بما يتوقف عليه الشرع فلا يمكن اثباتها بالشرع
 والالزام الدور ولعل مقصود الشارح (٤١) تأييد العقل بالشرع لا الاثبات الا أنه قدم الشرعي

لشرافته (قوله لان
 الافعال المتقنة تدل
 الخ) فالواحد لالة الفعل
 على العلم بدیهی
 فان كل من رأى خطا
 او نقشا حسنا فقل
 منه الى علم كاتبه
 ونقشه على قدر
 حسنهما واتقانها
 (قوله كما قال تعالى
 سنبههم آياتنا في
 الآفاق وفي أنفسهم)
 المراد بآيات الآفاق

في شيء واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعاق
 بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة
 الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير
 الكشف فاعلم ان رأي له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى
 بأسا في اعتقاد أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة (فهو عالم) اما مع العلم فله
 تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان الافعال المتقنة
 تدل على علم فاعلمها ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد
 دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكمال كما قال تعالى سنبههم آياتنا في
 الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يردان بعض الحيوانات قد يصدر عنها
 افعال عجبية متقنة كانشاء سد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله على اصول
 الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بها يمنع بل ظاهر
 الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من

هقائد الآيات الفلكية والديوكسية وآيات الليل والنهار وآيات الاضواء والاطلال
 والظلمات وآيات العناصر الارضية والموايد الثلاثة وقد أكثر الله تعالى منها في القرآن كما قال تعالى ان
 في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله
 من السماء من ماء فاحياه الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين
 السماء والارض لا آيات لقوم يعقلون والآيات النفيسة المأخوذة من تكون الاجنة في ظلمات الارحام
 وحدوث الاعضاء العجيبة والتراكيب الغريبة كما قال تعالى انا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم
 من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم
 ومنكم من ينوفى ومنكم من يرد الى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا (قوله حتى يتبين لهم انه الحق) غاية
 الاراءة أي يحصل لهم القطع بوجود الاله القادر العليم الحكيم المنزه عن المثل والفضة وفائدة السنين مع
 ان الله تعالى قد أطلعهم على الآيات الموحدة في العالم الاعلى والاسفل الدالة على ان الاراءة تتجسد

في كل زمان بحسب التفكير الجاثب التي اندعها الله فكما ازدادوا تفكرا ازدادوا وقفا على تلك الجاثب والغرائب (قوله يعلم ذاته بأنه هو الذي يعلمه) أي يعلم ذاته بهذا الوجه وهو انه الذي يعلم ذلك الشيء وليس شخصا آخر وهذا العلم ضروري وليس هذا هو العلم بالعلم (قوله هذا هو الفهم الملائم لهذا المقام) أي الاستدلال على علمه تعالى لذاته واغيره الكلي والجزئي بالطريق الذي ذكرناه من الاستدلال بالاتقان هو الملائم لمقام الاختصار لكنه قاهر عن افادة المقصود اذ المقصود شمول علمه لجميع ما يصح أن يعلم سواء كان ذاته أو غيره وجودا أو معدوما ممكنا أو محتملا كليا كان أو جزئيا وما ذكره لا يدل على ذلك والمعمد في ذلك تصوره الآيات مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم أو قوله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وقوله تعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور وأن الاستدلال عليه بان مقتضى العلم ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المعلومات والممانع منتفضة عنه ظاهرا وان عول عليه القوم لان عدم الممانع في نفس الامر يمنع وعندنا لا ينفع (قوله وهذا مما وافق الخ) أي كونه عالما بذاته وغيره مما وافق فيه الفلاسفة الاشريّة من قدمائهم لا يعجبهم قالوا صدور العالم منه من غير شعور به زعماء منهم أن كون افاضة الوجود وما يتبعه لازما لذاته لزوم الضوء للشمس كمال حيث لا يتصور انفسكا كه عن ذاته (٤٣) بدون ملاحظة شيء من الاشياء

ولا يدرون أنه يستلزم
تقصية الجهل تعالى
الله عما يقول الظالمون
وشبهتهم أنه لو علم
شيء يعلم ذاته بأنه
يعلم أنه باطل لأن
العلم نسبة تقتضي
اثنين ولا اثنينية
فيه بوجه من الوجوه
(قوله بنهج آخر الخ)
محملة أنه تعالى مجرد

الجمال بيوتنا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته بأنه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم وتشهد به الفطرة السامية هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام واشهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي مختصر في الخارج فيها وقد تكثر تشبيع الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لاهم قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه الساقية تشبه ساقية الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب

وكل مجرد علمه نفسه وانه علمه لجميع ما سواه والعلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلول والموجودات بالكل كلها بصفاتهما واحوالها الموجودة والاعتبارية الحقيقية والانتزاعية معلولات له تعالى فتكون معلومة بجميع الوجوه والاعتبارات فهذا المنهج يفيد عموم علمه تعالى لكن الكلام في اثبات تلك المقدمات طويل لا يليق بهذا الكتاب (قوله انه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي الخ) قال الامام في المباحث المشرقية اكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انه كروا علمه تعالى بالجزئيات واثبتته الشيخ ابو البركات البغدادي ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة أولا فنقول الامور اربعة اقسام فاما ان لا تكون متشككة ولا متغيرة واما ان تكون متشككة واما ان تكون متغيرة واما ان تكون متشككة ولا متغيرة واما ان تكون متشككة ومتغيرة فاما التي لا تكون متشككة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بها سواء كان كليا أو جزئيا وكيف يمكن اطلاق القول بأنه لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثر منهم على انه عالم بذاته وبالعقول واما المتشككة الغير المتغيرة فكالا جوام العلوية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغيرات فهي غير معلومة له تعالى باشخاصها عندهم لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بالآلة جسمانية واما المتغيرة الغير المتشككة فذلك مثل الصورة والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانهم غير معلومة لالان تعاقبها يحتاج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة

فما زلنا من تغيرها تغير العلوم وأما ما يكون متشكلا ومتغيرا فهو مثل الأجسام الكائنة والفاصلة وهي بمنزلة أن
تكون معلوما له تعالى للوجهين انتهى وتبعه المتأخرون في تخصيص الحكم إلا أنهم بدلوا التشكك بالمادية
وقالوا لا يعلم الجزئيات المادية والمتغيرة وقيدوا بالحقيقة أي من حيث إنها مادية أي مقرونة بالمادة
وعوارضها ومن حيث إنها متغيرة واقعة في الزمان الماضي والحال والمستقبل لأن إدراك الجزئيات المادية
من حيث إنها اقترانها بالمادة إحساس وتخيل وهذا لا يكونان إلا بالآلة جسمانية متجزئة وإدراك الجزئيات
المتغيرة من حيث وقوعها في الأزمنة المعينة بوجوب تغير العلم (قوله وكان الجزئي المتغير الخ) وكذا الجزئي
المادي إلا أنه خص البيان بالتغير لأن استحالة ظهور (قوله حاصل مذهب الفلاسفة الخ) أي على الأخذ
الذي ذكره المحقق الطوسي وفيه (٤٣) بحث من وجوه أما أولا فلأن بعد العلم بأنه تعالى

في غاية التحدد عن
المادة وظلماتها
لا فائدة في نفي
الإحساس من
التخيل اللذين هما
من لواحق المادة
عنه تعالى وأما ثانيا
فلأنه إن أردنا نفي
الإحساس مطلقا
فلا يدل البيان
عليه وإن أردنا نفي
الإحساس والتخيل
اللذين يكونان بالآلة
جسمانية كما في حقها
فلا وجه لتخصيصها
بالنفي فإن تعقله
ليس بالقوة العاقلة
كتعقلنا وأما ثالثا
فلأن سلم أنه إن كان
علمه تعالى بطريق

بالكل وإن كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن
يكون عالما به لا محالة فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالما به لا متناع كون الواجب
موضوعا للتغير بتخصيص ذلك الحكم الكلي بأمرا آخر يعارضه في بعض الصور وهذا
دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز أن يقع امثال ذلك في المباحث العقولية
لا متناع تعارض الأحكام فيها فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلب من ما أخذ
آخر وهو أن يقال العلم بالعلمة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الإحساس به وإدراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها بنحو
التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء
لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك
ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل ما ندر كنهه على وجه الإحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل
فالاختلاف في نحوه الإدراك لا في المدرك فان التحقيق أن الكلمة والجزئية
صفتان للعلم لم يور بما يوصف بهما العلم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون
النكفـ يرانهم لو قالوا بأنه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لمكان كفرهم ومن كفرهم جعل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من
المتفلسفين كإبي البركات الكندي الذي بناء على ما استهزئ به المتأخرون من أن
الشخص الذي يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه أمر داخل في قوام الشخص كما
أن الفصل داخل في قوام النوع وحينئذ فالشخص شخص لا نوع له وهو مادي

التعقل لم يكن مانعا من فرض الاشتراك فان علمه تعالى بذاته وبالعقول مع ذلك جزئي وأما رابعاً فلأن كون
الكلمة والجزئية من صفات العلم مطلقا متناع أما على القول بالشيخ فظاهراً منها من صفات العلوم لأن الكلي
لا بد أن يكون محمولا على جزئياته والشيخ لا يحمل عليها وأما على القول بأن الحاصل في الذهن نفس حقائق
الأشياء فان فسر الشريعة بطلاقة الصورة لما هي طر له كانتا صفتين للعلم وإن فسر الشريعة بالجل على كثيرين
كانتا صفتين للعلوم وقد صرح بذلك في حواشيه على شرح التحرير في بحث الماهية (قوله شخص لا نوع له)
اذ لو كان له نوع لامتاز بشخص آخر وهو كذا فيلزم التسلسل قال الشارح في حواشيه التحرير المتأخرون
حسبوا أن الشخص أمر زائد على الماهية النوعية نسبتته إلى الماهية النوعية نسبة الفصل إلى الجنس فيكون

ذات في مدعاهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخيص كما يصير الجنس بدخول الفصول فيه متميزا عن
المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخيص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا
الامر المسمى بالتشخيص متشخصا بذاته (قوله فلا يمكن ادراكه الخ) والآلات الجسمانية منفصلة عنه
تعالى فلا يكون عالميا بالتشخيصات (قوله وليس هذا مذهبهم الخ) ما ذكره من التحقيق في التشخيص
مخالف لما ذكره في بحث التعيين من ان التعيين اذا لم يكن نفس الماهية فان كان معللا بنفس الماهية
المحصرة فيها في شخص والايغال بمواد واعراض (٤٤) **مبني** متفقه ففعلوا الاعراض علة للتعين

فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يشتون في
الشخص امر اذ خلا في قوامه مسمى بالتشخيص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد
نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتياز
بوجوده الخاص بمعنى ان هذا النوع من الوجود المقارن لتلك الاعراض
مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان الشخص وعلامته
التي يمتاز عندها ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتم تشخيص
عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض أخرى والعوارض
والمعروضات كلها الهاميات كلية فانها جواهر واعراض داخلية في احدي
المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت
بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليست الجزئية
والكلية باعتبار ان في الجزئي شيئا دخلا في قوامه ليس في الكل بل هما نحوان
من الادراك يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم
فيه سواء كان صوابا او خطأ فان ما يفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل
وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى على ما فصلوه في موضعه فكما ان كثر من
الصفات كمال في حقنا وهو في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه
تعالى نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق بالتكفير عن يقول برجوع السمع
والبصر الى العلم كالا شعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة
الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يقضي بنفي
علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل
بالاختيار يتوقف علمه على التصورا الجزئي حيث قال في الاشارات الراي الكللي
لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وبينه الشراح بان نسبة الكللي الى جميع جزئياته سواء
ولذلك اتبوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ تخيل الحركات

ولما قالوا من ان
التشخيص موجود
لانه جزء من هذا
الشخص الموجود
في الخارج وجزء
الموجود موجود
والوجود ليس جزء
الشخص ولما قال
الشيخ في منطق
الشفاء ان الشخص
انما يصير شخصا
بان تقترب النوع
خواص عرضية
لازمة او غير لازمة
وتعين بهاماة مشار
اليها (قوله امتيازه
بوجوده الخاص)
والوجود الخاص
ليس شخصا لا نوع له
في تعلقات الفارابي
هوية الشئ وعين
الشئ ووحدته وشخصه
ومخصوصية وجوده

المنفرد له كل واحد (قوله بمعنى ان هذا النوع الخ) وصفه بالمقارن لتكون العوارض عنوان
التشخيص وعلامته (قوله فانها جواهر الخ) فيه انه يجوز ان يكون العارض امرا عديميا فلا يكون دخلا في الجوهر
والعرض ولو سلم فلان سلم ان كل عرض داخل في احدي المقولات فان النقطة والوحدة خارجتان عنها
والقوم انما حصروا الاجناس العالية للاعراض في التسع لا كل عرض (قوله ان في الجزئي شيئا دخلا الخ)
ليس مدارا الجواب على الدخول في القوام وعدم الدخول فيه بل على ان ليس في الجزئي معلوم سواء كان
دخلا فيه او خارجا عنه سوى الكللي والاختلاف بينهما ما اتفقا هو في نحو الادراك وانما تعرض للدخول

١٢٦٥. هذا الرد على المتأخرين حيث زعموا في الجزئي أمر غير الماهية النوعية وهو المسمى بالشخص وليس
 له ماهية كلية (قوله بأن المعول الذي لا مثل الخ) وذلك لأن ماهية ذلك النوع مقتضية لتخصيصه فيكون
 تعقل الماهية النوعية مستلزما لتعقل تشخيصه فيكون التصور الجزئي سببا لوجود شخصه على ما صرحوا به
 في كتبهم من أن الماهية إذا كانت مقتضية لتخصيصها انحصرت نوعها في شخص والايغال شخصها بما دلتها
 وأعراض مكتنفة بها وقال الفارابي في تعليقاته المعقول من الشيء إذا كان ذلك الشيء نوعه في شخصه صحيح
 وجوده عن المعقول من دون سبب مخصص إذ قد يتخصص إمكان وجوده بذاته فلا يصح وجوده غير ذلك
 الشخص حتى كان يحتاج إلى سبب مرجح وقال في موضع آخر والمخصص بهذا النوع المجبوع في شخص هو
 ذاته أو في ذاته لا أمر خارج (قوله وقد صرح بذلك أيضا الخ) قال به من يار في التخصيص بل إن الرأي الكلي
 لا يصدر عنه فعل معين لأن الرأي الكلي لا يتناول أمر دون آخر مثله كما أن طبيعة الإنسان ليس وقوعها على
 زيد أولى من وقوعها على عمرو فإذا لم يكن أولى بأن ينسب إلى مبدأ من آخر مثله كان نسبته إلى مبدئه ولا نسبته
 واحدة ومثل هذا يكون بعده عن مبدئه بإمكان ولا يترقى وجوده عنه عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته
 لم يوجد بل يصح في المعول الذي لا مثله له من نوعه كالشمس والعقل الفعال أن يوجد عن رأي كلي
 وفي تعلقات الفارابي معقول العقول الفعالة من كل شيء سبب وجوده ويجب أن يكون بأزاء كل معقول
 إمكان وجوده فإن كان الشيء (٤٥) الذي له إمكان وجوده مما يجتمع مع نوعه في شخصه لم يخرج

ذلك الشيء إلى مخصص
 فكان لازما لذلك
 المعقول فإن كان
 ذلك الشيء ليس
 بما يجتمع مع نوعه في
 شخصه بل أشخاص
 كثيرة يحتاج كل
 شخص إلى مخصص

الجزئية وبما ساءها بعضهم نفسا من طبيعة فلا يصح ما ذكر في توجيه كلام الفلاسفة
 لأن مذهبهم على ما قررت هو أن الله تعالى فاعل بالاختيار له كل شيء فيأمر تعقله
 للأشياء بالوجه الجزئي فأتى قد صرح بعضهم بأن المعول الذي لا مثل له من نوعه
 كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم
 في التعلقات أيضا ومن البين أنه إذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصدر
 مجموع المعروض والعارض مخصصا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من
 نوعه على أنه لا فرق بين النوع المخصص في فردوا تعرض المخصص فيه في هذا الحكم

يخصصه (قوله ومن البين) هذا البيان انما يدل على انحصاره في فرد معين في الخارج لا عند العقل اذ لم
 يختص إمكان وجوده بذاته بل يحتاج إلى مخصص خارج كما مر وانحصاره في الخارج في شخص لا يخصص
 وجوده ولا يوجب وجوده والممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد (قوله اذ اتعقل الخ) يعني أن الجزئي عبارة
 عن ماهية نوعية وعوارض مخصصة فاذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه بحيث انحصرت ذلك المجموع في فرد
 واحد يكون هذا المركب نوعه مخصص في شخصه في الخارج وفيه بحث لأنه أن أراد كونه مخصصا في شخصه
 في الخارج فسلم لئلا لا يفيد لأنه عند العقل يحتمل أفرادا كثيرة فلا يكون مخصصا لوجود فرد دون آخر وان
 أراد به انحصاره عند العقل فممتنع فإن كل واحد من المعروض والعارض كلي وضم الكلي إلى الكلي
 لا يفيد التخصيص (قوله على أنه الخ) أي لا فرق بين النوع البؤهي المخصص في فرد كالشمس والعقول
 الفعالة وبين العرض المخصص في هذا الحكم أي في حكم أن التصور الكلي يصير مبدأه لأن علته بحجة كونه
 مبدأه أو لانحصاره في فرد وذلك مشترك بينهما ما فحينئذ لا حاجة إلى اعتبار تركيب كل جزئي من معروض
 وعارض بل يكفي أن يقال كل جزئي معروضا كان أو عارضا اذ تصور بحيث ينحصر نوعه في فرد يكون ذلك
 التصور مبدأ لوجود هذا الحكم لم يقولوا بالانحصار في شخص واحد إلا في العقول بناء على أنه لو لم تكن
 ماهيتها مقتضية لتخصصها احتاجت في تشخيصها إلى مادة وإلا في الافلاك والكواكب لئلا يكون تخصيها

بأن لا وضاع وأما ركائز المنصوصة فخصيصها بالافقه من (قوله ويمكن التوفيق الخ) قد ظهر لك مما سبق حال
 هذا التوفيق وأنه لا يبعد شيئا (قوله فذهب البعض الى ان علمه تعالى) وهذا مذهب المشائين وفصلته
 بما لا مزيد عليه في الرسالة المسماة بالدرة الثمينة (قوله وظاهر عبارة الاشارات الخ) عبارة هذا الما كان
 يعقل ذاته بذاته ثم ياتزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية
 في الذات مقومة لها وجاءت على ترتيب وكثرة اللوازم في الذات مباينة أو غير مباينة وانتظم الوحدة والاول
 قد تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وآثاره سلوب وبسبب ذلك كثرت الأسماء لكنه لا تأثير لذلك في
 وحدانيته تعالى انتهى وليس فيه اشعار بقيامه بذاته (قوله قد صرح الخ) ما ذكره الشيخ ببيان لعلم البسيط
 الذي ليس فيه قيام ولا ترتيب بل هو عين ذاته وكلامه في الاشارات بيان لعلم التفصيلي وليس في الشفاء نفيه
 وقد بيناه في الرسالة قال الفارابي في تعليقاته العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها
 وعلاها وأسبابها دفعة واحدة لا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بأن يكتسب
 علم بعضها من بعض لانه تعقل كل شيء وتعقل أسبابه حاضرة معها فاذا قيل للاول عقل قيل على هذا المعنى
 البسيط انه تعقل الاشياء بعلاها وأسبابها حاضرة معها (٤٦) من ذاته بأن يكون صدور هذه

الاشياء منه اذله
 اليها اضافة المبدئية
 لا بأن يكون فيه حتى
 تكون صور هذه
 الاشياء التي تعقلها
 متصورة في ذاته
 وكأنها أجزاء ذاته بل
 يفيض عنها صورة
 معقولة وهو أولى
 بأن يكون عقلا
 من تلك الصور
 الفائضة من عقليته

ويمكن التوفيق بين كلامهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور وهو ما لا يمنع
 نفس تصوره من وقوع الشركة فيه والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور
 مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى
 الثاني ولكن يبقى انه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث يفهم في فرد
 فلا تثبت النفس المنطبعة في عالم ان مسألة علم الواجب مما تحريفه الافهام ولذلك
 اختلفت فيها المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره
 من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة
 بشئ وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر
 عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو تعالى
 يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثرت صورها في جوهره تعالى أو يتصور حقيقة
 ذاته تعالى تصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك

والمثال في ذلك ان تقرأ كتابا فتستعمل عن علم مضمونه فيقال هل تعرف ما في الكتاب الصورة
 فتقول نعم اذ كنت تبغث انك تعلمه ويمكنك تأديته على تفصيله والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة
 (قوله من غير الخ) أي من غير ان يتكثرت الواجب بسبب تلك الاشياء في ذاته تعالى بأن تكون تلك الاشياء
 أجزاء ذاته فيحصل بها التكثر في ذاته فلا يكون واحدا من كل وجه (قوله أو يتصور الخ) أي تحصل صور تلك
 الاشياء في ذاته تعالى فيكون قابلا لها (قوله بل يفيض عنه تلك الصورة معقولة) لانه سبب لكل ما سواه
 اما بلا واسطة أو بواسطة وانما قال معقولة اشارة الى ان فيضها مقارن لعقلها لانه متأخر عن تعقلها فيكون
 فيضها من غير علم وهذه الصور هو العلم التفصيلي فاما ان كانت تلك الصورة قائمة بذاتها وهو مذهب
 افلاطون أو حاصلة في المدرك وهو مختار الشيخ أو في غيره كما هو مذهب بعض الملاطيين وشارح الاشارات
 قال الشيخ في رسالته في علمه تعالى العلم انما هو حصول الصورة المعلومة وهو مثال لا مر خارجي بذلك مطرد
 في القديم والحادث وعلم الباري تعالى مقدم على العلول الخارجي وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها
 ولا يجوز ان تكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور والتسلسل ولزم ان لا يكون

على حاله ولا أجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكثر ذاته ولم يكن صوراً معاًة أفلاطونية لما ابطالناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذا لم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في صفة الربوبية وجزم به الشيخ في الشفاء بعد التردد لا بطل الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض الكثرة والاعتناء الواجب ذاته عرض أن لا يكون من جهة الواجب الوجود الملائمة يمكن الوجود وان جعلتها أموراً مفارقة لكل ذات عرضت المثل الأفلاطونية وان جعلتها موجوداً في عقل ما عرض ما ذكرنا قبل هذا من المحال فبقي ان تجهد جهداً في التخلص من هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر في ذاته ولا تبال في أن يكون ذاته تعالى مع إضافة يمكن الوجود فانها من حيث هي عملة لوجود زبد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته وتعالى لم أن العالم الربوبي عظيم وتفصيل ما اختاره الشيخ في العلم التفصيلي ما ذكره به منيار في التحصيل انه تعالى اذا كان يعقل ذاته في عقل لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام والالزام التي هي معقولاته وان كانت اعراضاً موجودة فيه فليس مما يتصف به أو يفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته بعينه كونه مبدأ اللوازم أي معقولاته بل ما يصدر عنه بعد وجوده تاماً وانما يمنع ان يكون ذاته محلاً لاعراض تنفعل عنها أو يستكمل (٤٧) بها أو يتصف بها بل كماله في انه بحيث تصدر عنه

هذه اللوازم لا في ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانها توصف به لانها تصدر عنه لانه محالها ولوازم ذاته هي صور معقولاتها لان تلك الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصورة لكونها مجردة عن المادة

الصور العائضة من عقلية بذاته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ الكل شيء في عقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات وغيره محوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج أيضاً في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئاً بصورة تتصور بها أو تستحضر بها فهو صادر عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بشاركة تمام من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير ان تتضايف الصور فيك بل انما تتضايف اعتباراتك المتعلقة بذاتك أو بتلك الصور فقط أو على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير

تفويض عنه وهي معقولة فنفس وجودها عنه معقولة ليتها معقولاتها اذ اعلية لانه علية (قوله وهو أولى بان يكون الخ) أي العقل البسيط أولى بان يكون تعقلاً من تلك الصورة الفائضة من عقلية أي من كونه تعقلاً فان العلم التفصيلي من ذلك العقل البسيط كالعلم الحاصل حال السؤال عن مسألة وليس هذا علماً بالقوة على ما يسبغ الى الاوهام بل هو علم بالفعل لجميع الاشياء منطوق عليه كانهطواء النواة بأعلى الشجرة وانما قال من عقلية ولم يقل منه لان الصور انما تفويض منه من حيث كونه عقلاً لا من حيث انه نفس الواجب تعالى (قوله ولانه يعقل ذاته الخ) دليل لقوله في عقل من ذاته كل شيء قدم عليه للاهتمام بشأه والجملة المعلقة معطوفة على قوله هو يعقل الاشياء دفعة (قوله وانه مبدأ الكل شيء) بلا واسطة أو بواسطة والعلم بالعلية يستلزم العلم بالمعلول فيعلم من ذاته كل شيء (قوله كما لا يحتاج العقل الخ) فان العلم ليس الا حضور المجرد عند المجرد فاذا كانت ذات العاقل مجردة عن المادة وهي لا تغيب عن نفسه فلا حاجة الى صورة أخرى منتزعة منه (قوله لا يحتاج أيضاً الخ) لانه اذا كانت الصورة المجردة التي هو بها حاضرة عنده لا يحتاج الى حضور صورة أخرى مساوية له (قوله من غيرك) وهو المبادئ العلية (قوله اعتباراتك) وهي ملاحظاتك لذاتك وتلك الصورة اما مفردة أو على سبيل التركيب بينهما (قوله بحال العاقل) وهو الواجب تعالى

قوله ان كونك محلاً (فيكون القيام بالعاقل شرطاً في التعقل فلا يكون الصادر معقولا للفاعل لعدم القيام به) (قوله في كونه محصو لا غيره) وان كان بين المحصولين فرق بوجه آخر (قوله فهو عاقل ايها الخ) لما عرفت من ان العلم البسيط ليس الا حصول المعنى المجرد للذات المجردة وحضوره ايها من غير اشتراط اخذ صورة أخرى وقيامها به (قوله الا في اعتبارا للمعتبرين) يعني ان التغاير بينهما انما هو في اعتبارا للمعتبرين لا في ذاته تعالى فالتغاير الاعتباري واسطة في الفهم والتفهم وليس واسطة في الثبوت حتى يلزم ان لا يكون ذاته تعالى عاقل لذاته مع قطع النظر عن التغاير الاعتباري وان لا يكون عالما بالتغاير الاعتباري (قوله من غير تغاير) لا بالذات ولا بالاعتبار (قوله يقتضي كون (٤٨) احدهما الخ) أي كون المعلول

الاول مبينا للاول
أي لذاته تعالى
وكون الثاني أعني
العقل الاول متقدرا
وحاصلا فيه (قوله
بين العلمتين) أي
وجود الاول وتعقله
فالمعلول الاول (قوله
يكون المعلولين)
أي وجود المعلول
الاول وتعقل الاول
ايها (قوله وهي تعقل
الواجب) لانها
جوهر مجرد وذاته
تعالى في غاية التجرد
فتحقق مقتضى العلم
مع عدم المانع (قوله
كانت جميع الخ)
لان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول

مدا حلة غيره فيه ولا تظن ان كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك ايها فانك تعقل ذاتك مع أنك لست محلاً لها بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك ايها ان حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعل في كونه محصو لا غيره ليس دون حصول الشيء لفاعله فاذا المعلولات الدائمة للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل ايها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبارا للمعتبرين وحكمته بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلمتين أعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضاً أعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مبيناً للآخر والثاني متقدراً فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير في العلمتين اعتباراً بمحضنا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذا وجود المعلول الاول هو نفس عقل الاول ايها من غير احتياج الى صورة مستفاد من مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علواً كبيراً ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول الصور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام اقناعي من وجوه الاول ان ما ذكره من انه

(قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه) أي يعقل كل ما هو في سلسلة الوجود على ما هو عليه كما من الترتيب الوجودي لان الترتيب الوجودي على نحو الترتيب العلمي (قوله فاذا لا يعزب الخ) أي اذا كانت الجواهر العقلية وما فيها من الصور الكلية والجزئية معقولة له تعالى وكذلك كل ما هو موجود في الاعيان من ذي الصورة معقولة له تعالى لا يعزب عن علمه شيء من غير ارتسام فيه بل علماً حضورياً كالصفحة عند الناظر قال الفارابي في تعلقاته الباري تعالى يعرف ذاته ويعرف لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وانه مبدأ و يعرف ما عداها وما بعد ما عداها الى ما لا يتناهى فاذا يعرف الاشياء الجزئية من جهة كلية فانه يعرف اسبابها واسباب اسبابها الى ان يتأدى الى ذاته تعالى فيعرف كلاماً من ذاته لا من خارج فيكون لغيره تأثير فيه (قوله هذا الكلام اقناعي الخ) مقصوده مجرد التصور ودفع الاستبعاد وتطبيقه على قواعد الفلسفة

انه من أنه لا يكون الشيء الواحد قابلاً لافاعلا وان الواجب تعالى واجب من جميع جهاته وان العلم عبارة عن الصورة المجردة الحاصلة عند الإدراك وانه لا تسكرف صفاته الحقيقية الى غير ذلك وليس مقصوده الاثبات حتى يرد عليه المنوع المذكورة (قوله وليس المعلول الاول الخ) لا يخفى ان المعلول الاول ذات مجردة حاضرة عنده لكن ليس قائما به فمال هذا المنع الى ان القيام شرط في الإدراك (قوله ليس لعلاقة الصدور) ذكر الصدور بالمشاركة (٤٩) وبعدم المشاركة لاجل اثبات ان الحصول بلا مشاركة

الغير أقوى من الحصول بالمشاركة والعلم انما هو حصول المجرد للمجرد سواء كان حاصلا فيه أولا فهذا المنع أيضا راجع الى منع كون العلم مطلق الحصول لغيره لجواز اعتبار القيام فيه (قوله فانا نحتاج الخ) الاحتياج فيها الى الصورة بواسطة غيبوتها عن النفس بعد الصدور ولو كانت حاضرة لما احتيج الى حضورها بتوسط الصورة (قوله الرابع) لاختفاء في ان قوله حصلت الخ متفرع على ان الحصول ليس شرطاً في العلم بل مطلق الحصول كاف فان تتم والا فلا فيه المنع الثالث

كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج أيضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبارات من نفس لا يفي ببيانه ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه مستلزما لادراكه والثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة أخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقلت النفس صورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غير ما قبل الاولى أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداهلة غيره فيه الى غيره بل تعقل الصورة بعلاقة الحصول أو بالصدور ومع الحصول ولا حلول للحصول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحسالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقربا بالهدا المدعى وليس الامر كذلك فاما نحتاج في تصور الامور الصادرة عنها المبينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان الثالث ان قوله ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصور شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل أحد الامر من كونه ذات اقل أو وصفه الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحصول فيك حصل التعقل غير طاهر بل يكاد يكون مصادرة الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء له في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل يمكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل أكد وأوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلّم لكن لا يظهر ان الحصول على أي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النوع من الحصول اعني الحصول للقابل في بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معني الوجود والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان أقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به وان اراد أن حصوله للفاعل في كونه علما ليس دون حصوله للقابل في ذلك فممتنع السادس ان قوله اذا

٧ عقائد لا وجه لهذا المنع (قوله الخامس الخ) لا يخفى ان قوله ومعلوم الخ من ثقة قوله فان حصلت مبني على كون مطلق الحصول كافي في العلم وهو عادة للمنع الثالث (قوله السادس الخ) المقصود من الشرطية المذكورة بقوله اذا حكمت الخ ارادة استبعاد ان يكون العلم بالمعلول الاول نفس وجوده بان الحسالي في العلية كذا ولا استبعاد في ان يكون الحسالي في المعلومين كذلك لا لاثبات

(الخ) لأن علم الواجب على بيانه متأخر عن وجود اعيان الجواهر العقلية والصور الخاصة فيها
 وجمهور الصور فيها عين تعقل الجواهر اياها فالأخر عن الصور الخاصة منها تأخر عن تعقلها اياها والجواب
 بان التعقل البسيط الذي هو نفس ذاته تعالى مبدأ الوجود المعلول الأول مع جميع صفاته واعتباراته وهو عين
 العلم التفصيلي به وبما فيه كما عرفت فالأزم ان يكون العلم التفصيلي بعو بالامور الخاصة فيه عين المعلول
 الأول ونفس الصور الخاصة فيه وهو حق وكذا الحال في الجواهر العقلية (قوله على ان ارتسام صور الجزئيات
 الخ) ارتسام صور الجزئيات المادية بطريق الاحساس والتخيل بان تكون الصور متزعة عن المادة
 ويكون العلم انفعاليا ممتنع في المجردات واما ارتسام صورها في بطريق التعقل بان يكون العلم بهام طريق
 العلم بالاسباب والمسببات كما في علم المنجم بالكسوف المعين فليس بممتنع بل واجب لان العلم بالعلية يستلزم
 العلم بالمعلول وقد مر نقله عن التعليقات (قوله (٥٠) بل نفس تلك الخ) اضرب عن مقدر رأى

فلا تكون الجواهر
 العقلية مع صور
 الجزئيات المادية
 معلولة له بل نفس
 تلك الجواهر معلولة
 لذاته تعالى بذاته
 من غير مدخلية أمر
 خارج عن ذاته
 فالأزم ان يكون
 نفس تلك الجواهر
 معلومة (قوله فلا
 تجري فيه المقدمة
 الخ) وهو انه لا موجود
 الا وهو معلول لذاته
 تعالى والعلم بالعلية
 يستلزم العلم بالمعلول
 فكانت جميع صور

حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
 فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحت
 اذا المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التي لا تزيد عليها في الخارج عملة للمعلولات
 الثلاثة المتباينة في الوجود كما تقر في موضعه فالعال متحدة في الوجود والمعلولات
 متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية
 بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية مع
 تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بهام متأخر عن تعقل تلك الجواهر العقلية
 لتلك الصور الخاصة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير
 الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك
 الجزئيات المادية الا بالآلات جسمانية ترتسم صورها في تلك الآلات وليست تلك
 الآلات موجودة بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى فلا تجري فيها
 المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب الثامن انه اذا كان وجود المعلول
 الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب له ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار
 فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا
 لزم الدور والتسلسل فاذا لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذي
 يشتهونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ

الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها (قوله هذا المطلوب) وهو لم
 شمول علمه تعالى للكليات والجزئيات فلا يعزب عن علم الله شيء (قوله اذا كان وجود المعلول الاول الخ)
 لا يخفى ان اللازم مما ذكر ان يكون وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه تعقلا تفصيليا وتعقل
 البسيط الذي هو مبدأ هذا التعقل التفصيلي مقدم عليه وهو نفس ذاته تعالى فيكون صدور المعلول الاول
 بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل أي ان علم بالعلم البسيط الذي هو مبدأ صدور المعلول
 الاول فعل وان لم يعلم لم يفعل فان الارادة والقدرة عند الفلاسفة عبارة عن العلم كما فصله في الشفاء (قوله
 بالمعنى الذي يشتهونه) واما بالمعنى الذي أثبتته المتكلمون أي ان شاء فعل وان شاء ترك فمنتف عنه
 الفلاسفة عن ذاته تعالى (قوله ان شاء علم الخ) لانه اذا كان وجود المعلول الاول عين تعقل الباري اياه
 كان معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم

(قوله بل بمحض الايجاب) عطف على قوله بالاخبار واضراب عنه (قوله اذا كان الخ) وهو متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين وان كان بينهم ما يخالفه في معنى المشيئة كما سيحى والفرق بين الارادة والاختيار اعتباري قالوا الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر وكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد فالاختيار موقوف على الارادة والقدرة والعلم بلا شبهة (قوله بان يكون الخ) ان اراد أنه يلزم ان يكون للحوادث وجود خارجي أزلي فلا نسلم ذلك فان العلم انما يقتضي الثبوت الذي به يمتاز العلم بمات بعضها عن بعض وان اراد الثبوت والشيئية الموجبة للتميز كما دل عليه قوله وتعلق العلم بالاشياء المحض (هـ) محال بديهية فمسلم لكن الشيئية أعم من الوجود وهي ثابتة للحوادث

لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويقضى الى شناعة عظيمة بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاخبار والافعال الاختيارية مسبوبة بالعلم كما ذكرنا فيلزم ان يكون للحوادث وجود أزلي في علم الله تعالى اذ تعلق العلم بالاشياء المحض محال بديهية وما بقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمي ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يقضى الى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما أشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ الوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ الحصول التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو قاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود آخر في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما تسلسل الموجودات او تنتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاخبار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاخبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلوم الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجود ان يكون أحدهما علما وصدوره عنه تعالى بالايجاب والاخر خارجا وصدوره عنه تعالى بالاخبار بل له وجود واحد هو الخارجى وهو عين علمه والقول بان هذا الوجود الخارجى باعتباره علم صادرة عنه بالايجاب وباعتباره وجود خارجى صادرة عنه بالاخبار تعسف لا ترضاه الفطرة السامية لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى

بل المعدومات مطلقا في الازل وليس هذا قولاً بثبوت المعدومات في الخارج كما ذهب اليه المعتزلة ويؤيده ما قيل ان الشيئية على قسمين شيئية ثبوتية وشيئية وجودية والشيئية الوجودية ظهور الشيء في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والشيئية الثبوتية هو ثبوت الشيء في العلم لافي الخارج وهذا حاصل الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلت المخلص الخ فانه أثبت وجودين علميا وخارجيا وأن الأول مقدم

على الثاني كما يدل عليه آخر كلامه وليس في رفع الاعتراض مدخل لكون العلم بسيطا اجماليا بل ذلك بيان للواقع اذ لا يلزم كون معلوماته غير متناهية ويجري فيها برهان التطبيق كما مر (قوله وما بقوله الظاهريون الخ) كان الشارح لم يتبع كلامهم حتى يتبع فانهم قالوا ان لعلمه تعالى تعلقين تعلقا أزليا مطلقا بالاعدميات والموجودات الممكنة باعتبار انهما مستقنع وتعلقا حادثا بالحوادث باعتبار وقوعها في أوقاتها وهذا التعلق حادث فلا يلزم كونه تعالى غير عالم بالحوادث في الازل (قوله فان ذلك الوجود عين علمه تعالى) فانه من حيث انه يكشف الحوادث به له تعالى علم وباعتبار تميزه الحوادث بعضها عن بعض وجود على اها (قوله انه لا يمكن مثل ذلك الخ) أي لدفع الاعتراض الثامن وهو لزوم عدم صدور الأول بالاخبار

(قوله) ما موجود في علم الله تعالى) يعني انه حقيقة حقيقية لا تسكت فيه متعلقة بجميع المعلومات لا بمعنى صورها واحدة متعلقة بالكل من حيث هو كل كالرؤية الواحدة المتعلقة بالجماعة على ما هو المشهور من معنى العلم الاجمالي فان المتكلمين لا يقولون بحصول الصورة لا في الواجب ولا في الممكن (قوله) ولو فرض (الخ) في الشفاء فان قال ان ذلك ايضا علم بالقوة لسكنه قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان صاحبه يتقنا بالفعل حاصل لا يحتاج ان يحصله بقوة قريبة او بعيدة فذلك البين اما لانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علم فيكون يتقنه بالفعل بان هذا حاصل يتقناه بالفعل فان الحصول يحصل شي فيكون هذا الشيء الذي يشير اليه حاصل بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء الا وهو الامر الذي من جهة ما (٥٢) يتيقنه معلوم واذا كانت

الاشارة تناول
المعلوم بالفعل ومن
المتيقن بالفعل ان
هذا عنده مخزون
فهو بهذا النوع
السيط معلوم عنده
ثم يريد ان يجعله
معلوما بنوع آخر
(قوله) بل ردد الخ
قد عرفت مما قلناه
عن الشفاء والرسالة
المنسوبة الى الشيخ
لانه جازم في علمه تعالى
وانه ابطال الاحتمالات
سوى ان تكون
تلك المحقولات
في صقع الربوبية
(قوله) وقال انه الخ
ما وجدت هذا

يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهر مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العقلية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم المنصوري واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حيث يكون علمه تعالى غير ذاته وتكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكره من حال المحجب عن مسئلة يعلم جوابها اجالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى هل هي قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين ان اى الاحتمالات هو الحق وقد تبسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان تبسر لنا بتوفيقه تعالى فان قامت على ما ذكرنا من سياق مذهب المتكلمين بان التردد المذكور بان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلى بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل

القول في كلامه في علمه تعالى (قوله) فان الممكنات بهذا الوجود هو العلم لا يخفى والحصول ان العلم عندهم صفة حقيقية لها اتصالات بالمعلومات فالعلم مغاير للمعلوم بالذات وانما يصح هذا الحد كما لو كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة (قوله) وهي في هذا الوجود متحدة) فلا يلزم تسكت في صفة العلم (قوله) بعض المتأخرين) وهو الشارح الجديد للتجريد فانه قال في جواب استدلال النافين للوجود الذهني بانه لو كان للأشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فبما انه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شي في الذهن لا يوجب الاتصاف به كحصول شي في المكان والزمان لا يوجب اتصافه به انما الموجب للاتصاف هو القيام

(قوله وقد حناني هذا الخ) لا يخفى ان كلام الشرح الجديد منع الملازمة والفرق المذكور سندله وليس في كلامه دعوى ذلك الفرق نعم انه يسمى هذا الفرق تحقيقا وفرع عليه عدم ورود الاشكال بان الحاصل في الذهن اذا كان حقائق الاشياء كان العلم والمعلوم متحدين فيلزم ان يكون العلم من الموجودات الخارجية مع انهم صرحوا بانه كيفية نفسانية (قوله وحينئذ تكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته الخ) قد عرفت مما سبق ان العلم الذي هو عين ذاته العلم البسيط الذي ليس فيه صور مرتبة متخالفة ولو كانت الممكنات موجودة فيه يلزم التكثير في ذاته بان كانت اجزاء له او تصور حقيقة ذاته بصورة والحكمة يتقونه كما مر نقلا عن الشفاء والتعليقات نعم الفرق بين الحصول والقيام جاري في العلم التفصيلي وهو ليس عين الذات بل هو صورة حاصلة فيه لا على وجه القيام والاستكمال كما مر نقلا عن التكميل (قوله ويمكن حمل الخ) بان يكون المراد بقوله ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها انها ليست قائمة بذاته تعالى كما في قولهم الجوهر ما يقوم بنفسه وفي شرح المقاصد (٥٣) قال الفارابي في الجمع بين رأي افلاطون وارسطو

انه اشارة الى ان
للموجودات صوراً
في علمه تعالى باقية
لا تبدل ولا تتغير
(قوله ان علمه
بالممكنات الخ)
معناه ان ذاته تعالى
بذاته مصدر للعلول
الاول ومصدر بته
اي الجهة التي تخصص
صدوره منها بوجه
مخصوص نفس
ذاته فيكون علمه
بذاته الذي هو علم

والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد حناني هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وحينئذ تكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له أدنى دراية وهذا أقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطوق في علمه بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته تعالى من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما اننا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى حيا قادرا على ما والالم يكن علمنا بذاتنا على ما هو عليه وذلك لان كون العلم بالعلم هو بعينه العلم بالعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مبين للعلم لا يخلو عن كدر اذا المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالعلم بالكل دفعة

بالمصدرية مشتملا على العلم بالعلول الاول بجميع وجوده واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه ومنهجا علمه في علمه بالمصدرية من غير تكرار وتعدد الا بالاعتبار والالم تكن المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه التام وكذلك المعلول الثاني والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر ويتجلى به ما هو واقع في سلسلة المبدئية كلها كان او جزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه تعالى ومصدر بته مقتضية لاتصافها بتلك الصفات والاشارات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذي عند السؤال عن مسألة على التفصيل الذي يقع بعده وذلك الاشتمال معلوم لنا بهذا الوجه واما الاطلاع على كنهه فموقوف على العلم بكنه ذاته تعالى ولا ضير فانا مكلفون بالبحث بقدر الطاقة وليس في كلامهم ان العلم بالعلم عين العلم بالعلول على ما فهمه الشارح واعترض عليه بما اعترض كيف وانهم قالوا ان العلم بالعلم يوجب العلم بالعلول ولم يقولوا انه عينه (قوله وذلك) أي كونه أقرب مما قيل (قوله اذا المعقول الخ) قد عرفت ان العلم الاجمالي ههنا ليس بالمعنى المتعارف أعني العلم الواحد المتعلق بالكل

المحل الى العلوم المتعلقة بالاجزاء كالروية الواحدة المتعلقة بالجماعة بل العلم الواحد الذي هو مبدأ التفاضل
(قوله فذلك الخ) الفاء فصحة أي اذا ثبت أن المعلولات ليست مما يحصل اليها العلة فلم يبق بينهما تعلق
الا كونهما متضايين مشهورين فلو كان العلم بالمعلولات عين العلم بالعلة يلزم ان يكون العلم باحد
المتضايين عين العلم بالمتضايين الاخر (قوله فان قلت الخ) يعني ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول بواسطة
كون الأول سبباً للثاني لا بسبب التضايين فلا يلزم ما ذكرتم (قوله لو سلم الخ) يعني لا نسلم أولاً ان العلم بالعلة
سبب للعلم بالمعلول فإثباته صوراً لعلة ولا يخطر ببالنا المعلول نعم ان التصديق بوجود العلة سبب للتصديق
بوجود المعلول ولو سلم ذلك فالكلام في العينية لا في السببية (٥٤) (قوله لا نأتر يد ان تحقق

الخ) لا يخفى ان
الانطواء بالمعنى
الذي ذكرناه
لا يقضى الى كثرة
في ذاته ولا في صفاته
انما يوجب كثرة في
الاضافة فان العلم
بذلك الطريق هو
العلم بذاته تعالى
الذي هو علم بجميع
الاسباب والمسببات
أعني المصادر
والصادرات على
وجه الاجمال (قوله
اذ من جملة أحوال
ذاته الخ) لا يخفى
ان ما ذكره الشارح
يدل على ان العلم
بالمبدئية الممكنات
بناء على كونها
اضافة تستدعي
العلم بالطرفين

واحدة ويحل الى المعلوم بالاجزاء ويفصل اليها وليست المعلولات مما يخل اليها
العلة فذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايين المشهورين هو بعينه العلم
بالمضايين الاخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو
المشهور بخلاف سائر المتضايقات قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم
بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لا نأتر يد ان تحقق علم الواجب بحيث لا يقضى الى كثرة
في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستزام * واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره
منطوق في علمه تعالى بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة
للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه منطوق على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته
كونه مبدأ الوجود فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا لا يمنع به ذوق طائفة لان تلك
الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احدها المتباينين لا ينطوي في حضور الاخر
ولو فرض بينهما أي نسبة من العلمية وغيرها ولو صح ما ذكره لكفي ان يقال ان من
جملة احواله كونه تعالى مغايراً للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن
علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم
الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة أخرى فلا بد ان
يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى تكون الصورة العينية بعينها هي الصورة العلمية
ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى تكون صورتها العينية
منطوقة على صورتها العينية فالخلاص اهم من ذلك ان يلجأوا الى ما ذكرناه سابقاً من
ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها علماً لله تعالى متقدمة علمها
باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علماً منسوبة اليه تعالى
بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوبة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها
الخارجي منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوبة بالعلم الذي يغايرها بالاختيار

كما يدل عليه قوله ولو صح ما ذكره الخ والعلافة لا يقولون بالانطواء بهذا الطريق وبالارادة
بل يقولون ان العلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم التام بالمعلول وذاته معلومة له علماً تاماً وهو علة تامة
للمعلول الاول ونفس مصدره له بجميع اعتباراته واحواله فالعلم به مندرج في علمه بذاته والالم تكن
الدات معلومة له تعالى علماً تاماً وهكذا تمام سلسلة الوجود (قوله ثم ان علمه تعالى حضوري الخ) لا يخفى ان
العلم البسيط المحيط بالكل عين ذاته وهي موجودة بالصورة العينية من غير غيبوبة والعلم به مشتمل على
العلم بالكل كما عرفت (قوله بذواتها بصورها) فالعلم بها حضوري

(قوله وبالارادة المنبعثة عنه) وهي علمه تعالى بالكل وبالواجب أن يكون الكل عليه على احسن النظام من غير قصد وطلب منه فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان وجود الكل وهي المسماة عندهم بالعناية الازلية (قوله وفيه ما اشرنا اليه) بقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم الخ (قوله علم الواجب حضوري الخ) ان ارادته عبارة عن نفس الحضور حتى يكون اضافة تستدعي الطرفين المتغايرين بالذات او بالاعتبار فباطل لان علمه عين ذاته وان ارادته ليس بمحصل الصورة فمسلم لكنه بهذا المعنى لا يستدعي الطرفين ثم ان الشيخ قال في الشفاء ان تعقل شئ شي لا يقتضي ان يكون الشئ الثاني غير الاول بالذات او بالاعتبار وقد فصله عما لا مزيد عليه فعلمه تعالى بذاته لا يستدعي كون ذاته مغاير له بوجه ما وذلك لان حقيقة العلم نور تعجلي به الاشياء وذاته تعالى نورا لا نوار ظاهري في نفسه مظهر لكل ما عده من غير لزوم تكثرت وتعدد (قوله متحد بالذات الخ) ان اراد الاتحاد الحقيقي فباطل لانه يلزم ان يكون ذاته تعالى عبارة عن القيد وان اراد الاتحاد بمعنى عدم زيادته عليه في الوجود الخارجي فيكون امرا انتزاعيا يلزم تأخر علمه بذاته عن هذا الامر الانتزاعي (قوله صحة الفعل الخ) الاظهر التمكن من الفعل لان الصحة صفة الفعل والقدرة صفة القادر الا انه تسامح والمراد كونه (٥٥) بحيث يصح منه الفعل اي يصح منه ان يوجد وان لا يوجد فالقادر من

لا يوجد فالقادر من
يصح منه الفعل
والترك ولا يكون
شئ منهما لازما لذاته
بحيث يستحيل
انفسا كما عنه والى
هذا ذهب الملايون
كلهم واما الفلاسفة
فانهم قالوا بيجاد
للعالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته
فيمتنع خلو عنه وانكروا

وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هدا مارا ساد كره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلم عن طور علم الكلام وسنأتي عليه في رسالة منفردة ان وفقنا الله تعالى المنعم به فان قلت علم الواجب تعالى حضوري وحضورا شئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه والنعبار الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هو من غير اعتبار قيد زائد عما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد آخر والتعبير بعدم العينية لا يجدي نفعا لانه انما النسبة قلت عدم العينية نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنية فلا يستدعي المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي لان الذات مع القيد محدودة في الوجود مع الذات من حيث هي (قادر على جميع الممكنات) باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة

القدرة بالمعنى المذكور واثبتوا الايجاب وامامنا في شرح المواقف من ان كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى ففيه بحث لان المشيئة عند الملايين عبارة عن القصد وتعلق القصد باحد الطرفين غير لازم لذاته فلهذا يصح كل منهما بلا عن الآخر وعند الحكماء عبارة عن علمه تعالى بالنظام الاكمل وهو لازم لذاته تعالى بطريق الايجاب فلذا كان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق فالاتفاق بين الفريقين ليس الا بحسب اللفظ فقط ثم التحقيق ان القدرة نفس التمكن اذ لا دليل على امر سواه كما في شرح المقاصد والمشهور انه صفة تقتضي التمكن قال الامدي انها صفة وجودية من شأنها اليجاد والاحداث بها على وجه يتصور من قامت به الفعل بدلا من الترك والترك بدلا من الفعل وقسم ذلك الى قديمة وحديثة وهو الموافق لمذهب الشيخ من اثبات الصفات الموجودة الزائدة له تعالى (قوله والترك)

وهو عدم فعل المقدور وقيل كف النفس عن الفعل وقيل فعل الضد فالترك بالتفسيرين الأخيرين داخل في الفعل وعلى التفسير الأول يستلزم الدور مع أنه لا حاسة له لأن صحة الفعل كافية في التعريف وإذا فسر القاضى في تفسيره قوله تعالى أن الله على كل شيء قدير بالتمكين من الإيجاد (قوله عن كونه الخ) وأما كونه أن شاء فعل وأن لم يشأ لم يفعل فهو عبارة عن الاختيار (قوله ودوام الفعل) الاظهر وجوب الفعل ثم المقصود من هذا الكلام أن كان بيان كونه تعالى مختاراً عند الفلاسفة كما يدل عليه لفظ الدوام وقوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته كان معناه أن دوام الفعل منه تعالى وامتناع الترك بسبب الغير وهو لزوم شيشة الفعل بسبب كونه كما لا بد من ذاته تعالى لا ينافي الاختيار فإن أراد بالاختيار كونه فاعلاً بالقصد ففيه أنهم لا يثبتون القصد لذاته تعالى وإن أراد كونه فاعلاً بالعناية الأزلية يصير ما له أن دوام الفعل منه تعالى بسبب العناية الأزلية لا ينافي كونه فاعلاً بالعناية الأزلية ولا يخفى أنه لا حاصل له وإن كان بيان كونه مختاراً عند الملين فكان معناه أن دوام الفعل أى لزومه وامتناع الترك بسبب الغير وهو الإرادة المخصصة بالوقوع في وقت دون وقت لا ينافي الاختيار لأن الوجوب (٥٦) بالاختيار محقق للاختيار

قاراد المثال المذكور وتعليل امتناع الترك فيه بالعلم بضرر الترك لا وجه له وقوله فما ظنك الخ لا معنى له (قوله وما ظنك بمن يكون علمه الخ) فإن العلم فيه في غاية الكمال فامتناع الترك فيه بسبب العلم بضرر الترك اظهر هذا هو الظاهر من العبارة

عن كونه بحيث أن شاء فعل وأن لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم الا وقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها فلا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما أن العاقل مادام عاقل لا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع أنه اغماض عينيه بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لأن مقتضى لقدرته هو الذات والمصحح للقدرية هو الامكان فاذا ثبتت قدرته في البعض ثبتت في الكل ولأن الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد لا يمكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت أنه فاعل بالاختيار فيكون قادراً عليه ولأن العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال مع أن النصوص قاطعة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر

ولا يخفى أنه غير مناسب للمقصود لأن المقصود أن يكون عدم منافاته للاختيار فيه اظهر المطالب (قوله فهو قادر الخ) الفاء فضيحة أى اذا علمت معنى القدرة فنقول هو قادر على جميع الممكنات لأن المقضى الخ - علمه القوم دليله مستقلاً على عموم القدرة وأورد عليه أن مجرد وجود مقتضى والمصحح لا يكفي بل لا بد من تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وأجيب بأنه لا تمايز في الممكنات قبل الوجود لتخصيص البعض بشرط أو عدم مانع دون البعض ولما كان أثر الضعف ظاهراً على هذا الجواب جعله الشارح دليلاً على ثبوت أصل القدرة وفرع عليه قوله واذا ثبت قدرته على البعض الخ ليثبت به شمول القدرة وقوله لأن الامكان الخ دليل عليه (قوله هو الذات) اذ لو كان للغير مدخل فيه احتاج في صفاته الذاتية الى الغير (قوله هو الامكان) لأن الوجوب والامتناع يحيجلان المقدورية أو المقدمة الاولى للضرورة والثانية والثالثة لتحقيق المقدم لا يلزم منه تحقق التالى وحاصل الاستدلال اذا ثبت قدرته على البعض ثبت قدرته على الكل لكن المقدم محقق فكذلك التالى اما الملازمة فلان الامكان مشترك بين الممكنات وهو مناط المقدورية فتكون القدرة على البعض متعارفة للقدرة على الكل واما الثانى فلأنه لا بد لا يمكن على تقدير وجوده من الانتهاء

الى الواجب دفعا للدور أو التسلسل بقا ذاتا متساوية بالاختيار والارادة فيكون ذلك الممكن صادرا عنه
 بالاختيار فيكون قادرا عليه (قوله وهذا متوقف على اثبات الخ) في المواقف الشرط الاول ان تكون
 المعجزة فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله انتهى
 فالشرط كونها فعلا له في الواقع لا اثبات كونه فعلا له ودلالة المعجزة على صدق النبي دلالة عادية لا عقلية ولا
 يضرها احتمال أن لا تكون المعجزة فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك لان التصديق منه تعالى
 لا يحصل بما ليس من قبله فبقدر ظهور المعجزة على يده يحصل العلم بصدقه من غير توقف على اثبات أنه فعل
 الله تعالى على أن كونه خارقا للعادى يدل على كونه فعل الله تعالى بل مستندة الى المدعى بخاصية في ذاته أو مزاج في بدنه
 شبهة أنه يجوز أن لا تكون المعجزة فعل الله تعالى بل مستندة الى بعض الملائكة أو الجن أو الى
 والاطلاع منه على خواص بعض (٥٧) الاجسام أو مستندة الى بعض الملائكة أو الجن أو الى

اتصالات كوكبية
 وأوشاع فلكية
 الى غير ذلك
 من الاحتمالات
 الجواب اجالا
 أن الاحتمالات
 والتجوزات العفوية
 لا تنافي العلم
 العادية بالضرورة
 القطعية نحن نقطع
 بمحصل العلم بالصدى
 بعد ظهور المعجزة
 من غير التفات الى
 ما ذكر من
 الاحتمالات لا بالى
 ولا بالاثبات وتتمهلا
 اننا بينا ان لا يؤثر

المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون
 شمول القدرة بما لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض
 قدرته على ارسال فقط لكفى في صدور ارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول
 يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته أن المعجزة فعل الله خارق للعادة
 وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادية حين استدعاء النبي
 تصديقه بأمر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات
 كونه فعلا له وكونه فعلا له مثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة
 فعل الله تعالى ومقدوره وأن زعمه المعتزلة واحتمال وجوده في نفس الامر لا يجدى
 نفعا فلا يتم ما قيل ان الاولى في هذا المطالب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال
 الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله
 على كل شىء قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شىء عليم وأمثاله (مريد لجميع
 الامكنات) الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع
 قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء ادكأ كان ان يقع بقدرة أحد الضدين يمكن ان
 يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء ادكأ كان ان يقع في وقته الذى
 وقع فيه يمكن ان يقع قبله أو بعده فلا بد من تخصيص يرجح أحدهما على الآخر ويعين
 له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهى قديمة اذ لو كانت حادثة

٨ بمقائد الوجود الا الله سماه في مثل احياء الموتى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وسلام
 الحجر والمدر (قوله نسبة الضدين الى القدرة) وكذا الى العلم والاصحاب بدعون الضرورة في استواء نسبة العلم
 والقدرة الى الطرفين فلا يكون مخصصا والحد كجاء يقولون علمه تعالى بالكل وبما يجب ان يكون الكل عليه
 حتى يكون على احسن النظام منبع لفيض الخير والجلود فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول
 الحق وهذا المخصص هو الارادة والقصد في الشاهد والغائب عند الاشاعرة خلافا للفلاسفة كما مر وللمعتزلة
 ولا يحتاج الى مخصص آخر والالم يكن ما فرضناه مخصصا والارادة على التفصيل المذكور في الكتب
 المبسوطة تتعلق باحد الطرفين بوقت دون وقت لادائها لان شأنها ذلك ولو فرض احتياجها الى مرجع قلنا
 الكلام الى ذلك المرجح حتى ينتهى الى مرجح لداته فهو الارادة عندنا (قوله اذ لو كانت حادثة) فيه انه
 يجوز ان تكون أمرا اعتباريا فلا يكون قديمة ولا حادثة والجواب التردد باعتبار الوجود الرابطة فلا واسطة

(قوله لم يزل الخ) فيه أنه يجوز أن تكون قائمة بغيره تعالى أو خادئة لآفة محمل الذي هو ذات الواجب تعالى
 إلا أنه لظهور بطلانهم ما لم يتعرض لهما (قوله لا يحتاج الخ) لأن الحادث لا يصلح أن يكون أثرا للموجب
 القديم لزوم التخلف (قوله من شمول القدرة) فيه بحث لأن شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك لكل
 الممكنات وكونه فاعلا بالاختيار لا بالاجباب لا يقتضي شمول إيجادها لكل الممكنات بل هو از كونه فاعلا
 لبعضها فلا يثبت عموم إرادته لجميع الممكنات فالصواب ما سبق من أنه لا خالق سواه وكونه فاعلا بالاختيار
 (قوله فان الإيجاد بالاختيار الخ) فان الاختيار هو الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين من حيث انه راجع على
 الآخر كما مر (قوله ولازمة له) أي الإرادة لازم الأمر أي تابعه وجودا وعدمه متى تحقق الأمر تحققت الإرادة
 وإذا انتفى انتفت فلا يرد أن اللائق أن يقول أو ملزومه (٥٨) لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء

الملزوم دون العكس
 (قوله لان الرضا بما
 يريد الله تعالى
 واجب) اثبات
 لللازمة وذلك لان
 الرضا بالقضاء واجب
 لما ورد في الحديث
 من لم يرض بقضائي
 فليطأ برأسوائي
 والرضا هو الإرادة
 ولا معنى للرضا بنفس
 الإرادة فالمراد
 بالقضاء المقضي
 (قوله والرضا
 بالكفر كفر) اثبات
 لبطلان التالي يعني
 أن الرضا بالكفر
 كفر والكفر حرام
 فيكون الرضا به حراما
 فلا يكون واجبا

لزم كونه تعالى محلا للعوادث وايضا لا تحتاج إلى إرادة أخرى ويتسلسل وهي
 شاملة لجميع الممكنات والممكنات لانه تعالى موجود لكل ما يوجد من الممكنات
 لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مریدا لها لان الإيجاد
 بالاختيار يستلزم إرادة الفاعل ومن جملة الممكنات الشر والمعصية والكفر
 فيكون تعالى مریدا لها خلافا للتعزلة واستدلوا بوجوده * الا قول ان الشرور والمعاصي
 غير مأمور بها فلا تكون مرادة اذا الإرادة مدلول الامر ولازمة له * الثاني لو
 كانت مرادة لوجب الرضا بها لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر
 كفر * الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والمعاصي مطيعا بكفره ومعصيته
 لان الطاعة تحصيل مراد المطاع * الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
 والرضا هو الإرادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفلك عن الإرادة كما مر المختبر
 فان السلطان لو تعدد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير محظا فته للسيد فادعى
 السيد مخالفة العبد له وإرادته تهدد عبده بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه
 بأمر العبد ولا يريد منه الايمان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند
 السلطان وعن الثاني أن الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي
 لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل
 والخالق فان الاتصاف بهامنه كردون خلقها وإيجادها اذ هو قد يتضمن مصالح ومع
 قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقابين عندنا بفعل الله ما يشاء ومحكم ما يريد والرضا
 انما يتعلق بإيجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما أمر به
 المطاع لا تحصيل ما اراده فلت ويلزم أن يكون العبد في المثال المذكور مع أنه اتى بما

(قوله قد ينفلك عن الإرادة) أي يوجد بدون الإرادة فلا تكون الإرادة تابعة وجودا (قوله برضاه
 أن الانكار) أي الانكار الشرعي الذي به يستحق الذم والعقاب انما يتعلق بالمعاصي باعتبار اتصاف
 المحل بهادون خلقها وإيجادها فانه غير منكر لما انه فعل حكيم يتضمن مصالح لا تحصى ولو قطع النظر عن
 تضمنه للمصالح فليس خلقها وإيجادها قبيحا اذ لا حسن ولا قبح في أفعاله تعالى بمعنى استحسان المدح والثواب
 والذم والعقاب لانه يتصرف في ملكه كيف يشاء والرضا بإيجاد المعاصي الذي هو فعله باتصاف المحل بها
 (قوله ويلزم أن يكون العبد الخ) يعني أن العبد في المثال المذكور عاص قطعا ويلزم من كون الطاعة
 تحصيل ما أراده أن يكون العبد عاصيا مع اتيانه بما يرضاه يلزم من ذلك أيضا كونه مطيعا لآتيانه بما يرضاه

ولو علم السلطان حقيقة الحال وهو كون العبد مطيعا بسبب اتيانه بما يرضاه وان الطاعة تحصل المراد لم يكن
 للسيد عذره عند السلطان بسبب مخالفة الامر لانه مطيع فضره يكون خيرا بالمطيع (قوله ويمكن ان يقال
 الخ) أي في جواب المعتزلة أن الامر امر ان امرتكويني يحصل به وجود الاشياء وهو خطاب كن وهو تابع
 للارادة ويعم جميع الكائنات فالطاعات والمعاصي كلها مأمورة ومرادة بهذا الامر ولا يتعلق به هذا الامر
 الطاعة والعصيان والثواب والعقاب لانه يتعلق بالاشياء حال العدم و امر تشريعي شرعه الله تعالى لعباده
 وكافهم به وتدويني أي جمع في كتب الشريعة وبين وهذا الامر يتعلق به الطاعة والعصيان والثواب
 والعقاب والرضا والسخط والكفر والمعاصي ليست مأمورة بهذا الامر والمعتزلة لم يفرقوا بين الامر بين
 وقالوا أن الكفر والمعاصي لو كانت مرادة تعالى لكانت مأمورا بها واتيان المأمور به طاعة فيكون الكافر
 والفاسق مطيعين فانهم مأمور بهما بالامر الاول وليس بمأمور بهما بالامر الثاني حتى يكون اتيانهما طاعة
 ولا يخفى عليك أن تقسيم الامر الى الامر بين انما يستقيم اذا كان قوله تعالى اغصا امره اذا اراد شيئا أن يقول له
 كن فيكون على ظاهره كما ذهب اليه (٥٩) البعض ولما اذا كان عبارة عن الايجاد من غير ان يتعلق

بها خطاب كما ذهب
 اليه الاشعري ومن
 تبعه فلا فالجواب
 ما ذكره أولا من
 ان الطاعة تحصل
 للمأمور به لا تحصل
 المراد (قوله لاجماع
 الخ) الاجماع ههنا
 بالمعنى اللغوي
 لاتفاقهم على ذلك
 وليس ثبوت نبوتهم
 موقوفا على ثبوت

برضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه
 أتى بما يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذرا في صورة
 المخالفة ويمكن أن يقال الامر امر ان امرتكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو يع
 سائر الممكنات و امر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو
 الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضا بترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني
 (متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلة
 لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر وسأني الكلام في تحقيق
 صفة الكلام ان شاء الله تعالى (حتى) لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة
 وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال فهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما
 في سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا
 كسائر الصفات لظواهر الاثبات والاحاديث وليس اراجعهن الى العلم بالسموعات

صفة الكلام لانها ثابتة بدلالة المجزآت الباهرة وكان على الشارح ان يضم اليه والنقل عنهم تواتر ان اتمام
 الاستدلال موقوف عليه (قوله لانه خلاف النصوص الخ) فان القرآن ناطق باسناد القول والامر والتمس
 والكلام اليه تعالى نحو قوله تعالى واذا قال ربك لللائكة وقوله ان تسجد اذا امرتك والتمس كما عن تلك
 الشجرة وكله ربه الى غير ذلك والاسناد يقتضي القيام والاتصاف ولم يقل لانه مخالف للعرف واللغة فان
 المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده في محل آخر كالاسود من قام به السواد لا من اوجده في محل آخر تنبيه
 على انه يلزمهم المخالفة في كثير من النصوص وصرفها عن الظواهر من غير ضرورة (قوله ولا ضرورة
 الخ) وأن الظاهر من قوله واذا قال الخ وأمر ونهى قيام القول والامر والتمس به ولا ضرورة في جملة على معنى
 خداع القول والامر والتمس في شيء لكان المعتزلة يدعون الضرورة ويقولون ان الكلام هو اللفظ وهو
 حادث ويمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فالتخلاف راجع الى ثبوت الكلام النفسي وعدمه (قوله هي منشأ
 صحة العلم الخ) جرى ههنا على ما هو المشهور من كون الصفات السبعة حقيقة زائدة على ذاته وقال في القدرة
 هي صحة الفعل والترك فجعلها اضافة على ما هو التحقيق فلا مخالفة والأوجه اجراء الكلام في الكل على
 طريقة واحدة (قوله الى العلم بالسموعات والمبصرات) أي من حيث انها مسموعة ومبصرة

ولا تعرض لان الاعراض محدثة وانما لم يتعرض لنفيه (قوله قبل الدالخ) لم يتعرض لبيان الضد لانه
 قد كبد لما قبله في الاقاموس الضد بالكثر من الضد بالمثل والمخالف ضد (قوله أي المخالف في القوة) في
 تفسير القاضي موافقا لكشاف الندائيل المنادي من ناديت الرجل خالفته خص للمخالف المماثل في الذات
 وفي مجمع البصار النديم لشي يناديه أي يخالفه وفي القاموس المثل الشبيه الا انه خص في الاصطلاح
 بالمماثل في الحقيقة واما ما قاله الشارح من تخصيص الند بالمخالف في القوة والمثل بالمساوي في القوة فلم
 اطلع عليه وقال في شرح الهياكل الضد المانع في القوة والمثل المساوي في القوة والند المكافئ فيها كما هو
 في العرف واللغة (قوله فانز اشتراك الكل فيه) فيكونان واجبين او ممكنين فيلزم تعدد الواجب او امكانه
 (قوله التوحيد اما بمحصرو وجوب الخ) الصواب ما في شرح المقاصد ان حقيقة التوحيد عدم اعتقاد
 الشريك في الألوهية أي في وجوب الوجود (٦٠) وخواصها من تدبير العالم وخلق

الاجسام واستحقاق
 العبادة وقدم ما هو
 قائم بنفسه اذ لا معنى
 لكلمة اولاً منع الجمع
 ولا منع الخلو لم لا بد
 من تخصيص الخالق
 بما سوى الافعال
 الاختيارية للعباد
 فان المعتزلة لا يقولون
 بمحصروا قبيتها في ذاته
 تعالى فيلزم ان
 يكونوا مشركين (قوله
 قد مر الإشارة الى
 دليله) وهو انه لو
 شاركه شيء في الوجوب
 لكان كل منهما متازا

والمبصرات كما تقول الفلاسفة قبل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بها آمنا بذلك
 وعرفنا انه ما لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقة قمتها
 لقصورنا ونقصاننا (وهو منزه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء
 على ذلك (ولا شبهه له) أي لا يشبهه شيء في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغير
 ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير
 وعلمه تعالى قديم كامل ذاتي وكذا الحال في سائر الصفات (ولا ندله ولا مثل له) قبل
 النداء والمنادي أي المخالف في القوة والمثل المساوي في القوة وقبل المثل هو المشارك
 في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكام ولما كان وجود الواجب وتعينه عين
 ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره بها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل
 لكان كل منهما متازا عن الآخر بخصوصية فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم
 الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية
 فيلزم التركيب المنافي للوجوب (ولا شريك له) لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى
 لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد بناء واعلم ان التوحيد اما بمحصرو وجوب الوجود او بمحصرو
 الخلقية او بمحصرو العبودية والاول قد مرر الإشارة الى دليله في نفي المثل وقد
 يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهم مكملا لاحتياجه الى كل واحد

عن الآخر بخصوصية فيلزم تركيب الواجب ويرد عليه اشكال مشهور وهو ان الشركة
 في الوجوب الذي هو عارض لا تقتضي التركيب فيجوز ان يكون كل منهما مخالفا لآخر بالماهية البسيطة
 ومشارك له في الوجوب وماذا لو امن ان الوجوب نفس الماهية فالمراد به الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق
 الذي هو من الامور الاعتبارية وهذا السؤال لا يتوجه على دليل نفي المثال لان الشركة في الماهية فيه مفروضة
 ويمكن ان يقال الشركة في الوجوب الذي هو اخص صفات الواجب تستلزم الشركة في الماهية فيلزم التركيب
 من الشرك والمميز (قوله لكان مجموعهم ما الخ) اراد بالمجموع الكل المجعوع وهو معروض الاثنية
 لا المجموع من حيث هو مجموع - تنى بردانه اعتباري ممتنع الوجود لدخول الهيئة الاجتماعية فيه (قوله
 لاحتياجه الى كل واحد الخ) فيه ان احتياج المجموع الى كل واحد منهم ما انما هو في التقدم لافي الوجود
 والامكان انما ثبت لو كان الاحتياج في الوجود والمجموع لما كان عبارة عن الاثنين وكل واحد منهما غير

محتاج في الوجود فلا يكون الشكل محاجا اذ ليس له جزء سواه ما ولو كان مطابق الاحتياج مستلزما لا مكان
 ا كان مجموع الممتنعين كشرية الباري واجتماع النقيضين ممكنا (قوله فلا بد له من علة الخ) لا بد من ان
 يضم ان ذلك المجموع موجودا فلا جزء له سوى الواجبين ايصحا ترتيبا بالقاء (قوله فاعلية مستقلة) اي
 في اليجاد (قوله فلا استحالة كون الشيء الخ) والالتزام على نفسه في الوجود اذا لا يجاد فرع الوجود وفيه
 بحث لان الملمين قاطبة قالوا ان الواجب تعالى ذاته مقتضى ل... و... ولا يسلون ان مقتضى لوجوده يجب
 تقدمه بالوجود بل بالمساهية لان فيه جهة القباية ايضا (قوله فلا امتناع كون الواجب معلولا لغيره) يعني
 على الثاني والثالث يلزم ان يكون الواجب معلولا لغيره وهو باطل وذلك لان المجموع اذا كان معلولا
 لاحدهما او لغيرهما لا بد ان يكون واحدا من الجزأين الواجبين معلولا ادلواستغنى كل واحد منهما كان
 المجموع مستغنيا اذ لا جزء له سواه (قوله فتأمل) قد عرفت وجه التأمل في الحاشية السابقة بقوله فيه
 ان احتياجه الى كل واحد منهما انما هو في التقدم الخ (قوله والثاني) أي حصر الخالق (قوله قد اشير اليه
 الخ) انما قال ذلك لان الظاهر من الآية حصر التدبير والتصرف في السموات والارض (قوله فلا يلزم
 الفساد) هذا على تقدير ان يراد بالفساد انفساد بالفعل اعني الخروج عن النظام المشاهد اما اذا اراد الفساد
 بالامكان فاللازمة مستلزمة ويمتنع (٦١) بطلان التالي كيف والنصوص دالة على طي السموات

والارض (قوله ان
 التعدد الخ) حاصل
 الاستدلال ان
 التعدد يستلزم
 امكان التخالف
 المستلزم على تقدير
 وقوعه المحال اعني
 عجز احدهما او
 اجتماع النقيضين

منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما
 ولا غيرهما اما الاول فلا استحالة كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث
 فلا امتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني قد اشير اليه في الآية وقد قيل
 انه دليل اقناعي لخوازان يتفقان فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان امكان التعدد
 يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما
 او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول فلا يستلزمه كون الاخر عاجزا فلا يكون
 خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثاني فلا يستلزمه اجتماع النقيضين
 واما الثالث فلا يستلزمه ارتقاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف

او ارتقاعهما والمستلزم للمحال محال فيكون التخالف محالا فيكون التعدد محالا وهذا التقرير موقوف على أن
 يكون المراد من قوله تعالى لفسد تالم يتكونا لا الخروج عن النظام المشاهد وحينئذ تكون الآية دالة
 قطعيا لا اقناعيا (قوله يستلزم امكان التخالف) بان يريد احدهما سكون زيد والاخر حركته في وقت
 واحد اذ لا تضاد بين الارادتين ولا بين تعلقيهما انما التضاد بين المرادين وقد تعلقت الارادتان ههنا بالممكن
 الصرف وهذا مراد السيد الشريف من قوله في بيان التخالف أي يمكن ان يريد احدهما وجود زيد والاخر
 عدمه في ذلك الوقت فهذه قضية ممكنة مرجعها لتعلق ارادة كل واحد منهما بكل واحد من الضدين يمكن
 بالامكان الخاص وليست مشروطة عامة حتى يرد عليه أنه ان اريد المشروطة العامة بالمعنى العام فالامكان
 ارادة احد الضدين في زمان ارادة الاخر ممكن لكنه لا يستلزم اجتماع المتضادين وان اريد بالمعنى الخاص
 فلانسلم الامكان فان ارادة احد الضدين بشرط ارادة الاخر محال وبقي بحث وهو ان تعدد الخالق انما يستلزم
 امكان التخالف لو كان كل واحد منهما تاما القدرة والخلق لا يستلزم ذلك فالصواب ان يرمان التمانع المشار
 اليه في الآية دليل على امتناع تعدد الواجب بان يقال لو وجد واجب لكان كل منهما تاما القدرة والارادة
 لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد لكل نقصان ولو كان كذلك لا يمكن التمانع بينهما المستلزم للجزأ واجتماع
 النقيضين او ارتقاعهما وان ظاهرا الآية دليل على امتناع التصرف فيهما والمراد بالفساد اختلال النظام

(قوله لان مقتضاها الخ) لا يخفى ان كون ايجاد الخير او ما الغالب فيه الخير اذا الاتفاق مقتضى ذاتهما يستلزم
 الايجاب المتنافي للاختيار بمعنى صحة الفعل والتبرك والاستدلال بالتامع طريقة الملمين القائلين بالاختيار
 (قوله فالجواب الخ) اثبات اللازمة بوجه آخر فان حملت الآية على هذا المعنى كان الفساد بمعنى عدم التكوين
 وحاصل الاستدلال انه لو تعدد الاله لم يتكون مصنوع لان التعدد مستلزم لامكان التخالف المستلزم
 لتوارد أو التجزؤ (قوله ويلزم اجتماع المؤثرين الخ) (٦٢) فيه انه انما يلزم ذلك اذا كان كل واحد

منهما مؤثرا على
 سبيل الاستقلال
 وكونه كافيا لاستلزام
 أن يكون مؤثرا
 مستقلا لجواز ان يتفقا
 على التأثير كما قال
 الاستاذ ابو اسحق
 في فعل العبد انه
 واقع بمجموع القدرتين
 مع ان قدرة الله تعالى
 كافية فيه لئلا يكون عادة
 جوت بان يكون
 لقدرة العبد مدخل
 فيه لو اراد الاستقلال
 في الايجاد (قوله ليس
 المؤثر الا تعلق
 القدرة) سلمنا انه
 لا تصور الزيادة
 والنقصان في تعلقهما
 لكن تعلقهما يجوز
 ان يكون بان يكون
 لقدرة العبد وادته
 مدخل فيه وان كان

لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاها
 ايجاد الخير او ما الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما تقتضى الاتفاق فالجواب انه لا يخلو
 اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما
 كاف او احدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول
 واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الاخر وعلى
 الثالث لا يكون الاثنو خالقا فلا يكون الاله اقم يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم
 التجزؤ اذا انتفت القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على
 الايجاد بالاستقلال ويمكن يتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم التجزؤ كما ان
 القادورين على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان
 ارادتهما تعلق بالاشتراك وانما يلزم التجزؤ لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق
 ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور
 الثاني والملازم ثان بديهيتان لا تقبلان المنع وما اوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح
 للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل به
 قدر ما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى تنتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد
 منهما بميل القدر من الميل فاعلام مستقلا وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة
 والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت
 لا يبقى فيه للشك ريب واقه ولي التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان
 لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء
 عليهم الصلاة والسلام اذ كلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهواهم عن
 الاشرار في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تشعرون والله خالقكم وما تعملون (ولا
 ظهير) اى لامعين (له ولا يحل في غيره) لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق
 حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونه ماما من

في ذاته قدرة كل واحد وادته كافية في الايجاد كما عرفت (قوله ونهواهم عن الاشرار) خواص
 القرآن مملوء بالآيات الدالة على النهي عن الاشرار بالعبادة نحو قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا
 وما امروا الا لعبدوا الله مخلصين الخ وايضا فاعبدون وأن لا تعبدوا الا الله الى غير ذلك قد ذكر الاله الدالة
 على النهي عنها بالاستفهام الانكارى عن عبادة الاوثان خصوصا لا يظهر وجهه (قوله لا بطريق حلول
 الشيء في المكان الخ) فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض
 الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان كذا في شرح المقاصد (قوله ولا بطريق حلول الصفة)

وهو الاختصاص الناعت سواء كان الحال عرضا أو جوهر أو صورة في مادة أو صفة في موضوع
 كصفات المجردات (قوله أو الجسمانيات) أي كان الحصول في المكان بالتبعية (قوله فلاستلزامه)
 أي الحصول الاحتياج ولو بوجه إذا المستغنى عن الشيء مطلقا لا يحل فيه ثم إن هذا الوجه لا اختصاص له
 بحصول الصفة في الموضوع فانه جار في حلول الشيء في المكان أيضا قال في شرح المقاصد إن الحال في
 الشيء يقتصر إليه في الجملة سواء كان حلول الجسم في المكان أو عرض في جوهر أو صورة في مادة كما هو رأي
 الحكماء أو صفة في موضوع (٦٣) كصفات المجردات (قوله المنافي للوجوب) لأن الوجوب

بقتضى الاستغناء
 عن كل ما سواه لأنه
 معدن لكل كمال
 ومعدن كل نقصان
 (قوله قال في المواقف
 الخ) لما كان كلام
 النصارى في بيان
 حلوله في عيسى عليه
 السلام مضطربا
 على ما نقل في شرح
 المقاصد أطل في
 المواقف جميع
 الاحتمالات التي
 تمكن في الحلول
 ليظهر بطلان قواهم
 مطلقا (قوله وهذه
 الاحتمالات الخ) أما
 الأربعة الأولى فلما
 مر من امتناع الحلول
 وأما الخامسة فلما
 ثبت من استناد جميع
 الممكنات إلى الله

خواص الأجسام والجسمانيات وأما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب
 والنصارى ذهبوا إلى حلوله في عيسى عليه السلام قال في المواقف إن النصارى أما
 أن يقولوا بحلول ذاته في المسيح أو حلول صفة تعالى فيه وكل منهما إما في بدن المسيح
 أو نفسه وأما أن لا يقولوا بشئ من ذلك وحيث قد فاما أن يقال أعطاه الله القدرة على
 الخلق والإيجاد أولا ولكن خصه الله تعالى بالمجربات وتمامه ابتداء شريفها وتكرارها كما سمى
 إبراهيم خيلا وهذه الاحتمالات كلها باطل إلا الأخير وما نقل عن الأنجيل أن يوحنا وهو
 واحد من الخواريين سأل عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام أنت تقول قال أي
 كذا وأمر في أي بكذا أرنا أياك فقال عيسى عليه السلام من رأي فقد رأي الأب والأب
 حال في وان الكلام الذي أتكم به ليس من قبل نفسي بل من قبل أبي الحال في وهو
 الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل آمن وصدق أنا من أبي في فعله فرض معناه
 وعدم التعريف يكون الحلول إشارة إلى كمال اختصاصه به وإطلاق الأب عليه بمعنى
 المبدأ فان القدماء كانوا يسمون المبادئ بالأباء وانت تعلم أن التشابهات في القرآن
 وغيره من الكتب الإلهية كثيرة ووردها العلماء بالتأويل إلى ما علم بالدليل فلو ثبت
 ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة إلى حلوله في علي وأولاده وقالوا لا يمنع
 ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي
 فلا بعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكمالين كعلي وأولاده والائمة المعصومين
 وانت تعلم أن الظهور غير الحلول وأن جبريل عليه السلام لم يحل في دحية الكلبي بل
 ظهر بصورته وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه (ولا يقوم بذاته حادث)
 قيل لأن ما يقوم به لا بد أن يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خالفا عنه في
 الأزل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو ممتزج عن ذلك وهذا الغلط إذا لم يكن له
 تعالى صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها وأورد على هذا أنه إنما يكون الخلق عن

تعالى ابتداء (قوله وما نقل الخ) لعل هذا النقل في الأنجيل على سبيل الحكاية لما وقع بين يوحنا وعيسى
 عليه السلام (قوله لكان من هذا القبيل) أي من التشابهات وفيه أنه حكاية قولهم وأليس من كلام الله
 تعالى حتى يحل على أنه من التشابهات فتأمل (قوله لأن ما يقوم بذاته الخ) إذ لو قام بذاته ما هو نقص
 لزم أن لا يكون ذاته تعالى في المرتبة الأعلى من الوجود وهذه المقدمة مما اتفق عليه المليون والفلاسفة
 (قوله وهذا الغلط الخ) فيه أن الكمال ما يليق بالشيء وينبغي له في حده ذاته فكل صفة إما أن تليق
 بذاته تعالى أو لا تليق به ولا واسطة بين النقيضين نعم لو فسر الكمال بما يليق بذاته والنقص بما يليق عدمه
 به سهل واسطة بينهما

يتصف دائماً بنوع الخ) فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فاما لا امتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله فمما يمنع بقاؤه وانما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل لم يمكن حصول غيره فيلزم حينئذ فقد كالات غير متناهية فممكن فقد كل واحد منها فيحصل كالات غير متناهية هو الكمال في الحقيقة لا وجوده تعالى مع فقد تلك الكالات كذا في المواقف بان دفع ما يتوهم من ان مسبوقية الكمال بكمال آخر لا ينفع لانه لو كان كل منهما كمالا فلولم يتصف في وقت من الاوقات باحدهما يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شي منها مشروطا بزمان والشي من تلك الكالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك وقت (قوله وانت خبير الخ) قد عرفت جوابه فيما سبق فلا نعيده (قوله والمراد بالحدوث الخ) تحرير يحمل نزاع بحيث يندفع عنه ما قال الامام الرازي من ان كونه تعالى محل الحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يثبتون عنه اما الاشاعة فلا يزيد اذا وجد كان (٦٤) الواجب غير قادر على خلقه بعدما كان

قادر عليه وفاعلا
وعالميا بانه موجود
مبصر بصورته سامع
اصوته امره بالصلاة
بعد ما لم يكن كذلك
واما المعترلة فلقولهم
يحدث المريدية
والكارهية لما اراد
وجوده او عدمه
والسامعية والمبصرية
لما يحدث من
الاصوات والالوان
وهكذا تجد

صفة الكمال نقصا لولم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائماً بنوع كمال تتعاقب افراده من الازل الى الابد واجب عنه بانه اذا كان كل فرد حاديا لمكان النوع حاديا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت وانت خبير بنفسا ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما استغننا من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجرى ان يبرهان التطبيق وغيره فيها هذا والمراد من الحوادث ههنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية والنسبية فيجوز التعبير والتبدل فيها في الجملة كخاتمة زيد وعدم خاتمته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما انصف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما بتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والالوان مع تخلف المسدعي وهو امتناع تجددها في ذاته تعالى عنه لانا نقول لا نسلم جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخاتمة زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل

الاعمال عند تجدد المعلومات عند اني الحسن البصري واما العلاسة فلقولهم بان الله نقصا لاضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية (قوله الصفة الحقيقية الخ) فان الاتصاف بها لاتصاف حقيقي فيكون قائما بذاته تعالى قبله ثم خلوه تعالى عن الكمال قبل حدوثها واما الاضافات والالوان المتغيرة فليس ذاته تعالى متصفة بها حقيقة اذ لا تجددها ولا يتغير لشي من الاشياء بالنسبة الى ذاته تعالى بل كلها موجودة دائماً بالفعل بالنسبة الى ذاته تعالى قال في التعلقات ان الاشياء الموجودة دائماً والموجودة في وقت دون وقت والشي المنقضي شيأ فشيأ كالزمان والحركة التي هي غير موجودة بالجملة والقارة بالجملة والندومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة الى تعالى موجودة وحاصلة بالفعل لغير سبب وجودها وابدأ الاسباب التي يوجد منها انتهى فعلى هذا سقط الاعتراض الذي أورده الشارح بقوله لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات الخ كما لا يخفى (قوله في الجملة) أي بالنسبة الى الامور المتغيرة من حيث انها متغيرة (قوله لا يتغير في ذاته) اذ ليست ذاته متصفة بها حقيقة بل باعتبار تعقل ذاته بالنسبة الى المتغيرات (قوله ليس من صفات الخ) ان اراد انه ليس من صفات الكمال مطابقة لمتن والالم يتصف به

فيمالا يزال وان اراد انه ليس من صفات الكمال في الازل وانه من صفات الكمال فيمالا يزال فسيرد عليه
 انه يلزم ان يكون لذاته تعالى حالة منتطرة فلا يكون واجبا من جميع الجهات (قوله ان وجود العالم الخ)
 يعني ان وجوده الازل ممتنع بالذات وليس قابلا لتعلق القدرة ولا يلزم من امتناع وجوده الازل كونه ممتنعا
 لان الممتنع ما يكون وجوده مطلقا ممتنعا مالا لوجود الخاص (قوله وما يقال الخ) أي في رد العلوة من ان
 أزلية الامكان تستلزم امكان الازلية ولا شك ان امكان العالم ازل والالم يوجد فتكون أزلية ممكنة فلا يكون
 وجود العالم في الازل ممتنعا (قوله ليس بشئ الخ) المشهور فيما بين القوم ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان
 الازلية لان معنى أزلية الامكان ان امكانه ازل أي ثابت في الازل فالازل ظرف الامكان أي مستمر امكانه في
 جميع الأزمنة الماضية ومعنى امكان الازلية انه يجوز وجوده في الازل أي جميع الأزمنة الماضية بان يكون
 موجودا بوجود مستمر غير مسبوق بعدم الاتصاف ومن البين ان الاول لا يستلزم الثاني كما في الحوادث
 قال السيد الشريف في شرح المواقف لنا فيه بحث لانه اذا كان امكانه مستمرا بان يكون الازل ظرفا لوجود
 لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدمه مستمرا في جميع تلك
 الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمتنع اتصافه بالوجود في شئ منها بل جارا تصافه به في كل منها مالا بدلا
 فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه به (٦٥) في كل منهما معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع

اجزاء الازل بالطر
 الى ذاته فإزلية
 الامكان تستلزم
 امكان الازلية وفي
 الشرح الجديد
 تجريد ان قوله لا بد لا
 فقط بل ومعا أيضا
 ممنوع لجواز عدم
 اجتماع الاجزاء في
 الوجود والشارح

نقصا بل قد تدعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استثنائه تعالى بالقدم الزماني
 كما استأثر بالقدم الداني على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم لم في الازل ممتنع فلا يكون
 عدم ايجاده في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة للمتنوعات نقصا وما يقال
 من ان أزلية الامكان تستلزم امكان الازلية ليس بشئ كما بسطناه في بعض تعلية تنا
 واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولو ازمها عنه تعالى بخبر ان الدليل فيها لا يضر
 لان المدعى غير مختلف لامتناع الخلو عنها (ولا يتجدد غيره) يطلق الاتحاد على ثلاثة
 أنحاء الاول ان يصير الشئ بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ
 وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى أو في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما
 اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما واحد وان في أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد

٩ عهده لم يبين في تعلية فانه على الشرح الجديد شيئا ولعل له تعليلات غير الحواشي القديمة بسط
 الكلام فيها (قوله فما كان الخ) أي ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به واما السلوب التي لا يستحيل اتصافه
 بها كسلب المعية التي كانت له مع كل حادث اذا عدم ذلك الحادث فانه سلب متجدد بعد ان لم يكن في حكم
 الاضافات المتجددة والتحقيق ان حقيقة السلب كلها سلب الاتصاف فليس فيها القيام بذاته تعالى حقيقة
 بل سلب القيام (قوله يطلق الخ) على سبيل الحقيقة والمجاز فان الاول معنى حقيقي لتبادره الى الذهن
 والثاني والثالث مجازيان (قوله ان يصير شئ بعينه الخ) في شرح المواقف وهذا يتصور على وجهين أحدهما
 ان يكون هناك شيان كزيد وعمر ومثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا وبالعكس وفي هذا الوجه قبل الاتحاد
 شيان وبعد شئ واحد كان حاصل قبله والثاني ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا
 آخر غيره فيكون قبل الاتحاد أمر واحد وبعد أمر آخر لم يكن حاصل قبله بل بعده (قوله من غير ان يزول عنه
 الخ) تفسيرا لقوله بعينه واحترازا عن المعنيين الآخرين (قوله لان المتحدين الخ) قالوا الحكم بعدم الاتحاد
 بالمعنى المذكور بديهي وربما ينه عليه الاذهان القاصرة بهذا التنبيه ولا يناقش فيه باننا لانسلم أنهم لو كانوا
 موجودين كما بان اثنين لا واحدا اتصافا يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالوجود الاخر وهو ممتنع

(قوله ان ينقسم الخ) فهو تركيب في الحقيقة لا الاتحاد (قوله حقيقة واحدة) أي متصفة بالوحدة في الخارج من غير اعتبار المتغير (قوله بطريق الاستحالة) أي بطريق التغير والانتقال دفعيا كان أو تدريجيا (قوله وأما الثاني الخ) لاجابة الى التطويل والمناقشات فان المعنى الثاني اتحاد بطريق التركيب والواجب تعالى منزعه عن ان يكون جزأ بحيث يحصل منه ومن شئ آخر حقيقة واحدة لان الجزء الآخر يكون موجودا متمكنا فيكون فاعله ذاته تعالى ولا تركيب حقيقيا بين الفاعل والمفعول لتمامهما في الوجود فلا يحصل حقيقة موصوفة بالوحدة في الخارج نعم يحصل هيئة اعتبارية مركبة من الواجب والممكن (قوله امتنع أن يتحقق الخ) ما هو المذكور في كتب القوم انه لا بد من احتياج (٦٦) بعض الاجزاء الى بعض في الحقيقة

لواحدة والا كان كالحجر الموضوع في جنب الاساس وأما انه لا بد من الحلول فلا بد من الدليل عليه ودعوى الضرورة غير مسموعة (قوله لا استغناء الواجب الخ) فيه ان الثابت استغناء الواجب في الوجود فيجوز الاحتياج اليه في غير الوجود ويكون سببا للحلول (قوله لان الاحتياج الخ) فيه مأمور (قوله وأورد عليه الخ) لا ينبغي ان مجموع الواجب والغير ادالم يكن له جهة الوحدة كيف تمحل فيه الصورة الجوهرية الوحدانية

ايضا بل بقاء واحد وفتاء آخر والثاني ان ينقسم اليه حتى فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشئ شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره أو عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر وأما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منه ما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخفى لو من ان يكون الواجب حالا في الآخر أو بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغنى والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منه حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية وأورد عليه أنه ربما كان الواجب مع الغير محللا للجزء الصوري كما في العناصر المتزوجة التي تحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج أو الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لان سلم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقة بل الاشرافيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض وأما الثالث فلان التفسير الجوهري والعرضي في حقه تعالى محال لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية (ليس بجوهر) اذا الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل أو هو المتخيز بالذات وهو تعالى منزعه عن الامكان والتخيز (ولا عرض) لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن الغير (ولا جسم) لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا في حيز وجهة) لانها من خواص الاحياء والجسمانيات (ولا يشار اليه به هنا أو هناك ولا يصح عليه الحركة

فان المتعدد مادام متعدد لا يصير محلا للامر الواحد كما في المواليد الثلاث قاما بعد والانتقال) الكسر والانكسار يحصل فيها كيفية متشابهة بها تستعد لفيضان الصورة الجوهرية (قوله ودعوى الخ) لاندعى الاحتياج أو الانفعال في الاجزاء المادية انما ندعى وجود جهة الوحدة التي بها يصير محلا للصورة الوحدانية (قوله من عدم التبدل الخ) يعني ان التغير الجوهري يستلزم التغير في صفاته الحقيقية لعدم بقاء المحل الاور الذي كانت الصفات قائمة به (قوله اذا الجوهر الخ) الاول عند الفلاسفة والثاني عند المتكلمين وأما الجوهر بمعنى القائم بالذات فاطلاقه على ذاته تعالى ليس بممتنع عقلا بل ممتنع شرعا لا يهام النقص

والانتقال) لما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور مثلاً لا كما سبكتك البضياء طولاً وسبعة أشرار شبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرء أجود جعد قشاط ومنهم من قال انه شيخ أشمط الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق ويماس الصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبديل الجهات ويخط العرش تحته أطيط الرجل الجديد تحت الرأب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعد عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستمكن هذا القائل من جعل غير المتناهي محصوراً بين الحاضرين ومنهم من تستر بالملكفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأجسام ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الأجسام الى احيازها وهكذا ينبغي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الاسم الجسم وهو لا يكفرون بخلاف المصريحين بالجسمية وأكثر المجسمة هم الظاهر يرون المتبعون لظاهر الكتاب والسنة وأكثرهم المحدثون ولا ينتمية إلى العباس محمد وأصحابه ميل عظام الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفها ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند مذهبها العقل بين ان يقال هو معدوم أو يقال طلبته في جميع الامكنة فلم أجده ونسب الباقي الى التعطيل وهذا مع علو كعبه في العلوم العقائدية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة أصلاً لكن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلاة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب) لانهما نقص والانعص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لاحتياج الى سلب الجهل وأما الكذب فقد قيل ان من حوّل الخلف في الوعيد بنسأ على انه تكريمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعمانه بان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده طاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي أو في المستقبل ومن ثمة كذب الله تعالى المواقين فقال تعالى ألم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب انهم لم يخرجوا منكم ولا تطيعوا فيكم احداً أبداً وان قوتكم انصركم والله يشهد انهم لسكادبون والوجه في دفعه ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية ولا يلزم الكذب أصلاً ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لاحقية الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم الطي بقاوم الاسد انه لا انشاء

(قوله والشمعة منهم
من قال الخ) قال
الشيخ ابن العربي
في الفتوحات المحب
من هذه الطائفة
انهم تركوا النص
الصريح وهو قوله
تعالى ايس كئله تنى
وعملوا بالنصوص
المحملة (قوله
مركب من لحم ودم)
والله ذهب مقاتل
ابن سليمان (قوله
كاسبكة) سبكت
الفضة وغيرها
اسبكا سبكا اذنتها
والفضة السبكة
(قوله جعد قطط)
بفتح الجيم وسكون
العين بين الجعودة
والقطط بفتح الفاء
والعين يقال جعد
قطط أى شديد
الجعودة (قوله
اشمط الرأس) الشمط
الخلط وكل حايطين
خاطتهم ما فقد
اشمطتهم والمراد خلط
الشعرات البيضاء
مع السود (قوله يسط)
الاطيط صوت الرجل
والابل من ثقل
اجماها

(قوله لا تشاء التضرن) لأنها كانت ترجو أنه ذكر ليكون مجرداً للخدمة بيت المقدس فقامت ذلك فتمسرا
 وتضرنا على ما قامت بها (قوله بعين رؤسهم) لابعين القلب تنصب لمحل النزاع ورفع احتمال المجازان يحمل
 على الانكشاف التام القلبي (قوله وتحقيقه الخ) يريد ان لنا بالنسبة الى البصريات ثلاثة احوال أحدها
 العلم قبل الاحساس والثاني انكشافها عند فتح البصر وحضورها عند الثالث انكشافها بعد غيوبتها
 عن البصر والنزاع في الحالة الثانية التي هي أتم وأبلغ من الباقيتين وهو الذي يقول الخصم انه مشروط
 بشرائط يمنع حصولها في الواجب (قوله وخروج الاشعة الخ) خروج الشعاع والانطباع ليس شرطاً للرؤية
 فانه طريق للأبصار على اختلاف بين الطبيعيين والرياضيين والشرائط المذكورة في الكتب كون المرئي
 في مكان واحدة ومقابلة من الراي وثبوت مسافة بينهما ما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد
 واتصال شعاع من الباصرة بان لا يكون ساتر بينهما (قوله تلك الشرائط اسباب عادية) الصواب اسقاط
 لفظ اسباب أو تبديله بشرائط (قوله واستدلوا الخ) (٦٨) فان قيل بعد دلالة النصوص

على وقوعها لاحاجة
 الى اثبات امكانها
 قامت الخصم بزعم
 انها ممنوعة في حق
 تعالى فلا بد من
 تأويل النصوص
 الدالة على وقوعها
 بالانكشاف التام
 القلبي فلذا احتاجوا
 الى اثبات امكانها
 لكن قال المحقق
 التفتازاني في شرح
 العقائد النسفية
 ان الامكان الذهني
 كاف في ذلك حيث
 قال الرؤية جائزة

التعجب وفي قوله تعالى رب اني وضعتني اني انه لا تشاء التضرن (وهو تعالى مرئي
 للؤمنين يوم القيامة) بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم
 في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف يبلغ يحصل
 عقب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمخاطبة والقرب وخروج الاشعة
 أو الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط
 ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطاً في ادراكها في هذه النشأة ككونها شرطاً في
 النشأة الآخرة اذ في قدرة الله تعالى ان يخفى في البصرة قوة يتمكن بها من ادراك
 ذاته تعالى من دون تلك الشرائط كما قال (من غير موازاة ومقابلة وجهة) وعند
 الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابدان بها في هذه النشأة
 كما عيى الصين يرى بقعة الاندلس وكل موحود يمكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم
 والروائح والالوان واستدلوا على حوازل الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فله قوله تعالى
 حكايته عن موسى رب ارنى انظر البسك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان
 استقر مكانه فسوف تراني وجهه الاستدلال به امران الاول ان سؤال موسى عليه
 السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلاء عن النبي عليه السلام لا يطلب
 المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل عما لا يجوز

عقلاً بمعنى ان العقل اذا خلى وطبعه لم يحكم بامتناعه ومن ادعى الامتناع فعليه البيان حتى يؤول على
 النصوص الدالة على وقوعها وهذا كلام في غاية المتانة (قوله لان العاقل لا يطلب المحال) هذا الغاية اذا
 كانت استحالته بديهية وأما اذا كانت نظرية فلا على انه لا حاجة الى هذه المقدمة اذ يكفي ان موسى عليه
 السلام طلب الرؤية فلو كان محالاً يلزم أن يكون الجهل يجوز عليه أو السفة وكلاهما محالان على الانبياء
 فلا اعتراض بان المراد بالرؤية العلم الضروري بخلاف الظاهر فان النظر الموصول بالي نص في الرؤية
 البصرية وكذا الاعتراض بان سؤال موسى عليه السلام كان لقومه حيث قالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جوهرة
 فسألهم موسى عليه السلام ليعلموا امتناعها كما هو علمه تعالى مدفوع بان القوم لما ارتدوا وسألوا الرؤية نزلت
 عليهم الصاعقة بالآخ كما يدل عليه الفاء في قوله وأخذتهم الصاعقة والسؤال الذي وقع من موسى عليه
 السلام كان بهداً تحبياً وانذكاراً للجبل وخروجه موسى عليه السلام فعلم ان سؤاله عليه السلام لم يكن لاجل القوم

(قوله يمكن في نفسه) بل في حالة الحركة ايضا انما الحال اجتماعهما (قوله لان معنى التعليق الخ) فيه ان التعليق اذا كان باعتبار الوقوع يجوز ان يكون وقوع المعلق عليه محتجا بالغير فلا ينافي امكانه في نفسه فيجوز تعليق الممتنع بالذات بالممتنع بالغير ولذا يصح ان يقال ان انعدام العلة انعدام المفعول والعلة قد يمنع عدمها (قوله كالطول والعرض) فان الطول والعرض هي الجوهر الفرد الواقعة في سمت واحدة ورؤية الطول والعرض رؤية الجوهر الفرد وليس الطول والعرض عبارة عن المقدار فانه مبني على تركيب الجسم من الهول والمصورة (قوله فلا بد من علة مشتركة الخ) المذكور في كتب القوم انه لا بد للعكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود (٦٩) او الحدوث او الامكان اذ لا رابع في مشترك والاخير ان عدمه ان

لا يصلح ان علة
فتعين الوجود وهو
مشترك بينهما وبين
الواجب فيصح ان
يرى وجهه فاعتراض
عليه باننا لانسلم انه
لا بد للصفة من علة
فانها عدمية والعدمي
لا يعمل ولو سلم فيجوز
ان يكون علة العدم
عدمية ولو سلم فلا نسلم
انه لا بد للعكم المشترك
من علة مشتركة فانه
يجوز تعليل الواحد
النوعي بعلة مختلفة
كالحرارة بالشمس
والنار فلوسلم فلا نسلم
اشتراك الوجود
غسيرا لدليل فقالوا
ان المراد بالعلة

على الله لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم والثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر يمكن في نفسه والمعلق على الممكن يمكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعاق عند وقوع المعاق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو ما يرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هو المعلق الاول للرؤية وذلك الامرا اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخير ان عدمه ان لا يصلح ان يعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود معناه ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عنده وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واقره صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى المناهية والاتحاد بينهما بحسب التحقيق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى وحوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر قد يكون في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقبس من نوركم اي انظرونا هكذا قيل وفيه نظر فتأمل ويكون بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل حينئذ في يقال نظرت في الكتاب او في ذلك الامر اي تفكرت فيه وحاء بمعنى الرافة والعطف

متعلق الرؤية والقابل لها لا المؤثر ولا شاك في لزوم كونه امرا موجودا اذ الرؤية لا تتعلق بالمعدوم ولا شك ان متعلقها هو الهوية المطلقة فانا اذا رأينا شيئا من بعيد انما ندرك منه هوية تمام غير ادراك شيء من خصوصياته وهو المراد بالوجود المشترك بين الجواهر والاعراض فلا شك في تحققه في الواجب والشارح قد خاطب بين المسلمين حيث فسرا العلة بالمعلق وقال لا بد للعكم المشترك من علة مشتركة ورد في الامور الثلاثة (قوله فلم يبق الا الوجود) فيه ان الوجود ايضا امر اعتباري لا يصلح ان يكون متعلقا للرؤية نعم انه شرط لها (قوله ليس في الخارج هويتان) كالسواد والجسم (قوله وهذا التأويل بعيد جدا) لانه خلاف المشهور فالمنقول عنه ان الوجود مشترك لفظي بين الوجودات الخاصة (قوله وقيل الخ) قائله الا مدي وهو ايضا بعيد لان المقصود اثبات المدعى لا الزام المحم

(قوله وليس بمعنى الانتظار) على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الالية اسم بمعنى النعمة واحدة
 الالية وهو مفعول به لناظرة فالمعنى منتظرة نعمة ربها (قوله كاترون القمر) تشبيه لرؤيته في الآخرة
 برؤية القمر في الدنيا في الظهور وعدم التزام (قوله والمعتمد فيه الاجماع الخ) للنهيم ان يقول لانسلم الاجماع
 على وقوعها غاية ان الاجماع على السكوت عن تأويل الالية وهو ليس اجماعا على عدم التأويل فان كثيرا
 من المسائل لم تكن في القرن الاول والثاني وهو (٧٠) ليس اجماعا على عدمها (قوله وهو

مستلزم لجوازها) مستلزم لجوازها
 هذه المقدمة لا دخل
 لها في المقصود الا
 انه ذكرها للدلالة
 على ان الحوازي ايضا
 ثابت بالاجماع (قوله
 ان هذه القضية
 الخ) بناء على ان
 اللام في الابصار
 للاستغراق كما هو
 الاسل في الجمع
 المعرف باللام عند
 عدم العهد (قوله
 لان التمدح الخ)
 الاترى ان المعدوم
 لا يتمدح بكونه غير
 مربي (قوله وليس ان
 لا يابيد) كما يقول
 الخصم ويستدل به
 على عدم وقوع
 الرؤية في الآخرة
 (قوله على انه مريد
 للكائنات) أي
 ليجبها فكفر

وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لعلان الخراف به وتعطف وجاء معنى الرؤية
 ويستعمل حينئذ بالي والنظر في الالية مستعمل بالي فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى
 الانتظار لان الالية وردت مبشرة والانتظار يوجب النعم فلا يناسب سياق الالية واما
 السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كاترون القمر ليلة البدر
 والمعتمد فيه الاجماع قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازها
 وعلى كون الالية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المشكرون بقوله تعالى لا تدركه
 الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى يقدر بكونه لا يرى
 وما يكون سلبه مدحا يكون وجوده نقضا فتجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه
 بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النسل
 والوصول كقوله تعالى اما لم يدركون أي ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص
 مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثاني ان
 هذه القضية رفع للايجاب الكلي فلا أقل من احتمال الالية لهذا المعنى بان يعتبر
 اول العوم ثم ورد عليه السلب فتكون سالبة جزئية ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال
 الثالث اننا لو سلمنا ان الالية عامة في الأشخاص فلا يتم عمومها في الاوقات فانها سالبة
 مطلقة ونحن نقول بوجوبها حيث لا يرى في الدنيا وما قبل من التمدح ليس فيه دليل
 على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع
 المتعزز بحجاب المكبر ياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب
 اليهم من جبل الوريد كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة وقوله تعالى لموسى
 عليه السلام ان تراني ليس ان التأييد بل لنا كيد واهذا يقيد أبدا ولو سلم انه للتأييد
 فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت في الآخرة
 للخلاص من العقوبة (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة عن النبي
 صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس بعكس
 النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل كاش مراد وما ليس بكاش فهو ليس

الكافر ومعصية الفاسق كلاهما كاش بارادته تعالى (قوله لان الجملة الخ) لا يخفى
 ان منطوق الحديث يدل على ان الكون دائره بارادته وجودا وعدمه فلا كون بدون الارادة ولا ارادة
 بدون الكون فكل كاش مراد لا كما يقوله المعتزلة من أن كفر الكافر ومعصية العاصي كاش وليس بمراد
 فكل ما ليس بكاش ليس بمراد لا كما يقوله المعتزلة من أن إيمان الكافر وطاعة الفاسق مراد وليس بكاش فلا
 حاجة في اثبات المطلوب الى التعرض لعكس النقيض وعلى تقدير التعرض فالافتقار على عكس نقيض
 الجملة الثانية مما لا وجه له

(قوله قال كافر) أشار بالفاء الى انه حكم حزني متفريع على الحكم الكلي السابق ثم انه وقع في بعض النسخ
قوله ولا يرضى بصيغة المضارع معطوفا على قوله قال كافر الخ متمم لابه وهو الصواب وفي بعض النسخ تعدد
قوله غني لا يحتاج الى شيء ولا وجه له (قوله لما مر مرارا) ان كان مراده مرور هذا الحكم الجزئي مرارا فليس
بما مر ذكره أصلا وان أراد انه مر في ضمن السكينة القائلة بانه لا خالق سواه في ضمن قوله مر يد الجميع
الكائنات فمسلّم لكن المقصود ههنا تفريع هذا الجزئي على ما ورد في الحديث المشهور ردا على الخصم
صريحاً (قوله كالمستعنى عنه) انما أتى بكاف التشبيه لان هذا الجزئي لم يعلم سابقاً انما علمت الكلية المستندة
هو عنها (قوله وقد سبق الخ) أي في الشرح فانه مبيّن على أن الارادة في أفعال العباد هي الامر والكره
هي النهي وقد أثبت الشارح فيما سبق أن الارادة غير الامر (قوله هذا أيضا قد مر) هذه الحوالة مهمو اذ لم
يذكر سابقا هذا الحكم لبيان (٧١) معنى الرضا ولا الاستدلال عليه والرضا الارادة مع ترك

الاعتراض فيجوز

ان يكون الشيء مراداً
ولا يكون مرشياً
والكفر والغشق
من هذا القبيل
(قوله غني الخ)
الصواب تأخيره
عن قوله فانه قد مر
انه تعالى خالق الاشياء
كلها فانه علم لغو له
قد علم سابقاً
(قوله وهذا معلوم
مما سبق الخ) من
قوله منزه عن جميع
سمات النقصان
فان الاحتياج أعظم
النقصان (قوله

مراد) قال كافر والمعاصي بحقه وارادته) لما مر مرارا وهذا كالمستعنى عنه اذ قد علم
سابقاً فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدره والخلق بالقدره وتوقف على
الارادة فتكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافاً للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال
المكلفين ان كانت واجبة فأنه تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت حراما يريد
تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت
مكروهة فيكرهه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق به ما ارادة ولا كراهة وقد
سبق ذلك مع رده (ولا يرضاه) لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهذا ايضا قد مر
(غني لا يحتاج الى شيء) في ذاته وصفاته وهذا معلوم ايضا مما سبق (ولا حاكم عليه)
بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم (ولا يجب عليه شيء) لان الواجب اما
عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة او عما تركه محلاً بالحكمة كما قاله بعض
آخر او بما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزاً كما اختاره
بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به طواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى
ثم ان علينا حسابهم وقوله صلى الله عليه وسلم حاكماً عن الله تعالى يا عبادي اني
حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف
في ملكه كيف شاء فلا يتوجه اليه الدم اضلاعاً على فعل من الافعال بل هو المحمود في
كل أفعاله وكذا الثاني لا نعلم اجالا أن جميع أفعاله تتضمن الحكم والمصالح

عما يستحق تاركه الذم) أي عقلاً (قوله او عما يكون) فالوجوب بمعنى لزوم عليه بحيث لا يمكنه تركه
لاحلاله بالحكمة اللازمة رعايتها لا ترك الحكمه مع القدرة عليها سفه أو بخل (قوله او ما قدر الله تعالى الخ)
فالوجوب بمعنى لزوم فعله بواسطة التزامه لا بواسطة عدم التمكن من الترك (قوله فلا يتوجه اليه الدم)
لان المالك يقتضي التصرف فاذا كان ماله كاعلى الاطلاق والعبد ليس ماله كاعلى الاطلاق فلا يجوز له
التصرف في ملكه الا بوجه يملكه في كل أفعاله لانه مشتمل على الحكم والمصالح (قوله وكذا الثاني) أي
الوجوب بالمعنى الثاني ايضا باطل لان تفسيرهم الواجب بما تركه محلاً بالحكمة بواسطة اثبات خصوصيات
اشياء عليه تعالى كاللطف والاصح والثواب والعقاب وذلك انما يتم اذا علم ثبوت المصالح في بعض أفعاله
دون بعض اكنه باطل لان جميع أفعاله تعالى يشتمل على الحكم والمصالح لانه الحكم الخبير فلو ترك فعله
وفعل ضده كان مشتملاً على المصلحة فلا يمكن الحكم بوجوب فعله مخموص عليه

(قوله على ان التزام رعاية الخ) فيه انه اذا كان تركها مخالفا للحكمة كان رعاية الحكمة والمصلحة واجبة عليه
 بمعنى انما اللازمة لا يجوز تركها بالاستتار منه السفه والخل وقوله تعالى لا يستل عما يفعل وهم يسئلون لا يدل
 على عدم الوجوب بمعنى المزموم كما لا يخفى (قوله وهو ما الخ) في شرح المقاصد ان اللطف عند المعتزلة ما يختار
 العبد عنده الطاعة تركا او اثباتا او يقرب منها مع تمكنه في الخلق فان كان مقربا من فعل الواجب وترك
 القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له وهو اتيان المأمور به يسمى لطفا محصلا (قوله بوجوب الخ) غرض
 التكليف هو اتيان المأمور به ونقضه قبيح يجب على الله تعالى تركه (قوله والالزام نقض الغرض الخ) هذه
 المقدمة مستدركة لان قوله لان المكلف اذا علم الخ اثباتا لكون ترك اللطف موجبا للنقض وبعبارة اثنائه
 انما يحتاج الى اثبات ان نقض الغرض قبيح (٧٢) فيكون اللطف واجبا في كلامه اخذ

مالا يعني وترك
 ما يعني (قوله لان
 المكلف اذا علم ان
 المكلف لا يطيع
 الا باللطف) وان لم
 يكن ذلك اللطف
 موقفا عليه الطاعة
 كما في الممثل به فانه
 اذا علم انه لا يجب
 الا بالتأديب اي وان لم
 يكن التأديب
 موقفا عليه الاجابة
 فاندفع الاعتراض
 الذي أورده بعد
 التنزل (قوله ويرد
 عليهم ما الخ) في حاشية
 الخيال ذهب معتزلة
 البصرة الى وجوب
 الاصلح في الدين

ولا يحيط علم بالحكمة ومصلحته فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه
 تعالى لا يستل عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه
 عنه تعالى فهو يتأني ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فأت معنى
 الوجوب اذ حيث يترك يكون محصلا له ان الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك
 ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (كاللطف)
 وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الجاء كعبثة
 الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض
 التكليف فيكون اللطف واجبا والالزام نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان
 المكلف لا يطيع الا باللطف ولو كلفه به ونه يكون ناقضا لغرضه كن دعا غيره الى
 طعامه وهو يعلم انه لا يجب الا بان يستعمل معه نوعا من التأديب فاذا لم يفعل الداعي
 ذلك التأديب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة
 بالاعراض كما هو مذاهبهم وهو باطل وبعيد التنزل عن هذا المقام انما يتقضى فيما
 يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية
 اعم من ذلك (والاصح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا
 عليه تعالى ومع تنزله البصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد الفرق الاولى
 بالاصح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد الفرق الثانية الا نفع ويرد عليهم ان الاصلح
 بحال الكافر الفقير المبتهلى بالالام والاسقام ان لا يخلق او يوت طفلا او يسلب
 عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده

بمعنى الانفع وقالوا تركه بحال وسعه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجباى اعتبار في الانفع في
 جانب علم الله تعالى فاما وجب ما علم الله تعالى نفعه فانزله ما لزمه وبعضهم لم يعتبر بذلك وذلك ان من علم الله
 تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فانزله ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب
 مع تنزله بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا مع العلم ان معنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم
 شيء اه كلامه فلا يرد عليهم الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة لانهم يقولون ان الاوفق في الحكمة
 والتدبير في حق في الدنيا والدين ذلك ومن أين يعلم ان حالة المذكوكة وليست اصلح في الحكمة والتدبير نقل
 عن الشيخ ابن العربي انه سئل عنه ما الحكمة في وجود الكافر الفقير فقال ان وجوده حكمة ليست في وجود
 واحد من الانبياء وهو ان مقتوله شهيد وقائه غازيهم يرد عليهم أنهم جوزوا تركه مع كونه مخالفا للحكمة فلا معنى

لأوجب عليه تعالى بل هو مجرد لفظ وان لم يجوز وان تركه ففيه رجوع عن القول باختياره تعالى والتميم المذهب
 الفلاسفة حيث قالوا بصدور العلم عنه بطريق الإيجاب بمقتضى العناية الازلية وان كان جائزا ترك نظرا
 الى ذاته تعالى (قوله ومن تلك القواعد الخ) لا يخفى ان قوله والعوض مجرور معطوف على اللطف فتقدير
 من تلك القواعد انه يجب على الله مثلا وجهه له على انه لم يترك فيما سبق مجالا حتى يكون هذا نقصا لآله
 فالصواب وكالعوض (قوله واستدلوا عليه) أي على وجوبه (قوله لانه ظلم) كونه ظالما ممنوع لان الظلم
 معنيين أحدهما التصرف في ملك (٧٣) الغير ولا شك في انتفاؤه والثاني وضع الشيء في غير

محله والله تعالى
 حكيم لا يكون منه
 وضع الشيء في غير
 محله (قوله ولا يجب
 الثواب عليه) شر
 الى ان قوله ولا الثواب
 عطف على شيء
 في قوله ولا يجب
 عليه شيء عطف
 الخاص على العام
 لمزيد الاهتمام (قوله
 فانهم الخ) وكذا
 صاحب الصغيرة
 عند الخوارج
 لا يجوز عفو وبدون
 التوبة لانه كافر
 عندهم وعند المعتزلة
 ان اجتناب الكبائر
 يجب عفوهم والافه
 تخلف في النار لانه
 صاحب كبيرات
 بالتوبة (قوله يلزم
 حينئذ الخ) يعني

في النار وان يكون ابقاء ابليلس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه
 يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل
 من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولد لك سؤال الاشعري استاذ
 ابا علي الجبائي عن ثلاثة اخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحد في الكفر والمعصية
 والآخر مات صغيرا فقال مثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يعاقب الثالث ولا مثاب
 فقال الاشعري ان قال الثالث يا رب هلا عمرتي فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها أخي
 المؤمن فاجابه الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار
 قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تمتني صغيرا حتى لا أعصى فلا أدخل النار كما
 امت الثالث فبعت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتبعية آثار السلف الصالح
 ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء (و) من تلك القواعد انه
 يجب عليه (العوض على الآلام) واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح
 فيكون فعله واجبا وقد ابطاله الاشعري بان القبح العقلي منتف والقيح الشرعي لا معنى
 له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم ينج منه (ولا) يجب (الثواب
 عليه في الطاعة والعقاب على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب
 صاحب الكبيرة اذا مات بالتوبة وحق مواعيله العفو واستدلوا عليه بان الله أوعد
 مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لم يخلف في وعده والكذب في خبره
 وهما محالان واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى
 واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ يلزم جوازهم ما هو محال لان امكان
 المحال محال واجاب عنه بان استحالتهم ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشابهها
 قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا
 تشمله القدرة وهذا كما لا تشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل والجهل
 ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات السكالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه

١٠ عقائد لو لم يجب عليه عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو عنه نظرا الى ذاته تعالى وادا
 كان العفو جائزا انظر الى كمال الكذب والخلاف جائزا انظر الى ذاته فتدبره فانه خفي على بعض الناظرين
 (قوله الكذب نقص) فيه ان كون الكذب مطلقا نقصا ممنوع كيف وأنه قد يكون واجبا كما اذا كان فيه
 عصمة دم معصوم (قوله والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات) لا يخفى انه موقوف على كونه ممنوعا
 بالذات ولا نسلم ذلك اذ لو كان ممنوعا لما وقع الكذب من أحد فهو ممنوع بواسطة مناف السكالية تعالى فيكون
 ممنوعا بالغير والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي (قوله وغيرها من الصفات السكالية) قد عرفت ان

صفات الكمال
لازمة لذاته تعالى
فهى واجبة بذاته
تعالى فيكون نفيها
ممتنعاً كالذات (قوله
لاعلى الوجوب
عليه) فيه ان معنى
الوجوب عليه رعاية
للحكمة والحسن
والقبح بالاقسام
الجملة صفات
فعل المكلف فلا
يوصف بها الباري
تعالى ولا أفعاله
(قوله من غير وجوب
عليه) الصواب تركه
لانه سبق قوله ولا
يجب اثناب عليه
والا كنفاء عنه بنفى
استحقاق العبد

سابقاً من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز
التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب
على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى
اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في حق الله
تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى والانتقص عليه تعالى محال عقلاً فتحن نقول انما قد
بيننا ان امثال ذلك ليس فيها نقص عقلي بل الوجوب والحكمة وغيرهما فرع القدرة
على الواجب والحرام * وأعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان التخلف في الوعد جائز على
الله تعالى وعن صريح به الواحدى في تفسيره الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء ومن
يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان
يتخلف الوعد وان كان لا يجوز ان يتخلف الوعد وبهذا اوردت السنة عن رسول الله عليه
السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني
حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وابو حفص السلي وابو علي الموصلي قالوا حدثنا هدية
ابن خالد حدثنا سهل بن ابي حازم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضى الله
تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثواباً فهو
مجتزله ومن اوعده على عمله عقاباً فهو بالتخيير واخبرنا ابو بكر احمد بن محمد بن عبد الله
ابن حمزة حدثنا احمد بن الحليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو
ابن العلاء فقال يا ابا عمرو يتخلف الله ما وعده قال لا قال افرأيت من اوعده الله تعالى
على عمله عقاباً ان يتخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العمة انت يا ابا عثمان ان
الوعد غير الوعد ان العرب لا تعد عيماً ولا خلفاً ان تعد شراً ثم لا تفعله بل ترى ذلك
كرماً وفضلاً وانما الخلف ان تعد خيراً ثم لا تفعله قال فأرني هذا في العرب قال نعم أما
سمعت قول الشاعر واني وان اوعده أو وعدته * ليتخلف ايعادى ومنجز موعدى
والذى ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومن حسن عند كل أحد خلف الوعد كما قال
السري الموصلي اذا وعد السر أه بنجز وعده * وان اوعده الضراء فاعفو مانه
واقدا حسن يحيى بن هاذنى هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق
العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء
من الله تعالى والوعد حقه تعالى على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم
ففعلموا فان شاء عفا وان شاء آخذ لانه حقه تعالى وأولاهم البر بالاعفو والكرم لانه
عفو غفور رحيم اه بلغظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبدل للقول وقد
قال الله تعالى ما تبدل القول لدى قلت ان حلت آيات الوعد على انشاء التهديد فلا
خلف لانه حينئذ ليس خبراً بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن
ان يتركب من الذنب المغفور من عموماً الوعد بالدلائل المفصلة ولا خلاف على
هذا التقدير أيضاً فلا يلزم تبدل القول وما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل
التفصي عن لزوم التبدل والكذب الله - م الا ان تحمل آيات الوعد على استحقاق

(قوله لانه لاحق الخ) مستدرك لانه دليل على نفي الوجوب عليه تعالى وعدم الظلم في عقابه والاصواب أن يقول لكونه حقا للعبد حزا للعصية (٧٠) (قوله وأشرع بين الخ) معنى الامر به والنهي عنه وان

كانت كلها حسنة بمعنى

انه قد ورد الشرع بالثناء عليه في أفعاله كما في شرح المقاصد لما تكرر من أنه مالك الملك يتصرف في ملكه كيف يشاء واظهار اسقاطه ~~والاستغناء~~ بقوله لان الظلم الخ (قوله والله احكم الحاكمين الخ) بمعنى انه احكم الحاكمين فلا مكره له واعلم العالمين فلا جهل عليه واقدرا القادرين فلا عجز له ووضع الشيء في غير موضعه منشؤه اما الاكراه او الجهل او الجهل (قوله لا غرض لفعله) الاولى ولحمته اذ لا غرض له (قوله والله تعالى اجل من أن يفعله) بان يصير بسبب شيء من الاشياء فاعلا (قوله او يستكمل بشيء) الصواب اسقاطه فانه وجهه ثان كما ذكره (قوله لا يكون باعثاله بديهة)

ما اوعده لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال بفراؤه جهنم خالدا فيها (بل ان اياها) بالطاعة (قبضه) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلافه على انه لا يفي بشكر أقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب بالعصية) فبعده (لانه لاحق لاحد عليه) والكل ما لك وله التصرف فيه كيف يشاء (ولا قبض منه) اجمع الامة على أنه تعالى لا يفعل القبيح اكن الاشاعر ذموا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا يتعلق لهما بافعاله تعالى (ولا ينسب فيما فعل او يحكم الى جور او ظلم) لما تكرروا تقرر والظلم قوله يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ما لك وله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدرا القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علمنا وايضا الماعلم انه لا قبض منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واقراله اليهما (يفعله ما يشاء ويحكم ما يريد ولا غرض لفعله) الغرض هو الامر بالباعث للفاعل على الفعل وهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعله الفاعل والله تعالى اجل من أن يفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه أولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان تكون الاولى راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بأنه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثاله بديهة وان كان حصوله أولى له تعالى لزم المحذور المذكور وما نشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة بفعله انفع نفسه فانه انما بفعله اذا كان نفع ذلك الغير أولى وأحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلالا احسن الى غيره لثواب الآخرة او لكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة نظاهروا احسن اليه لرحم والعطوفة عليه فلا زالة الم رقة القلب اللازم للجنسية كمن يتقرب ويؤان من المهاجرة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والم تزلزلة اثبتوا الفعل تعالى غرضا وتساوا بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى اكن لا شيء منها باعث له على الفعل كما يشعربه قوله (راعى الحكمة فيما خلق وأمر) واودع فيه ما للمنافع ولكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كما أن من يغرس غرسا لاجل الثمرة لم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس

رد بمنع البديهة فانه يجوز ان تكون الاولى بالنسبة الى الغير باعثا على فعله وان كانت بالنسبة اليه تعالى

باعتبارها وحصولها وعدم حصولها (قوله غير حصول) بالنون وانحاء المعجمة في القاموس بحله بخله وانخله
اصفا واختاره (قوله جعل الخ) قلت اراد هذا المعنى (٧٦) بدليل انه قال بعده وهذا كان القياس

باعتبارها فان القياس
انما يصح اذا كان
الجامع على باعثة
على شريعة الحكم
ومؤثرة فيه ولا يكفي
كونه مصلحة مترتبة
عليه (قوله ثابتهان
بالصفات) الاولى
للاشياء اذ المعنى
الثاني لا يختص
بالصفات (قوله
ويختلف) اي المعنى
الثاني بالاعتبار فان
قوله لزيد مصلحة
لاعدائه ومفسدة
لاوايائه في العبارة
تعتبر بمخيل (قوله
تعلق المدح) ليس
المراد ما يستحق
المدح او الذم في نظر
العقول ومجاري
العادات فان ذلك
يدرك بالعقل ورد
الشرع ام لا انما
النزاع في الحسن
والقبح عند الله تعالى
معنى استحقاق فاعله
في حكم الله تعالى
المدح او الذم عاجلا
والثواب والعقاب
اجلا (قوله عقلي)

كالاستئلال به والارتفاع باغصانه وغيرهما مع ان الباعث له على الغرس هو الثمرة
لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة
الى الغرس والآيات والاحاديث الموهمة للعقل والاغراض مؤولة بتلك الحكم
والمصالح واذا اتقنت ذلك علمت ان ما قاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعاميل بعض
الافعال لاسيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهرا كاجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميمه بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض
فمعمل بحث وكلام غير مقبول فانه ان اراد بالتعامل جعل تلك الحكم على غاية باعثة
فلا شيء من افعاله واحكامه مع الايهذا المعنى وان اراد به ترتيبها على الافعال والاحكام
فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما
يخفى الاعلى الرامضين في العلم المؤيد بنور من الله تعالى وروح منه (تفضل اورجة)
لا وجوبا (ولا حاكم سواء) هذا ما علم فيما سبق (فليس للعقل حكم في حسن الاشياء
وقبحها او كون الفعل سببا للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطابق على معان ثلاثة
الاول صفة الكمال والنقص والثاني ملازمة العرض ومناظرته وقد عبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة ولان نزاع في ان هذين المعنيين ثابتهان للصفات في انفسها وان ما خذهما
العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا
وهو محل الخلاف اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع لاسيما في افعال في انفسها
لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع
حتى لو عكس الامر انعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلي قالوا العقل في نفسه مع قطع
النظر عن الشرع جهة حسن ارفع تقتضي مدح فاعله وثوابه وذم وعقابه لكن تلك
الجهة قد تدرك بالضرورة بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار مثلا وقد تدرك
بالنظر بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركها العقل بنفسه
لا بالضرورة ولا بالنظر امكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما في صوم
آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين
فهو مؤيد بحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جهورا لاوائل منهم ذهبوا الى
ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى
استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبح
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة
الموجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقة بل بوجوده
واعتبارات واصناف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم البتم للتأديب

معنى كونه عقليا ان العقل يحكم بان للفعل جهة يستحق فاعله بسبب المدح والذم والثواب والعقاب او
الذي اثبته الشارع لان العقل يحكم باستحقاق فاعله الثواب او العقاب فان العقل لا سبيل له الى ادراك

الثواب والعقاب أصلاً (قوله ان العبد) لا يخفى ان قوله ولان أفعال العباد تفصيل لقوله ان العبد فالصواب اسقاطه وتقدم قوله لان أفعال العباد كلها الى قوله فالحسن ما حسنه الشرع (قوله تحصل الافعال) الصواب يجب به الافعال لم يقيد كون الافعال اضطرارية (قوله وعلى الوجهين الخ) لان الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً وانما قيد بالاستقلال لان العقل بعد ورود الشرع يحكم بالحسن والقبح بالمعنى المذكور (قوله فعنى الخ) الظاهر ترك (٧٧) الفاء وايراد الواو بان يقول ومعنى الحسن ما حسنه الشرع

والقبح ما قبحه الله
أمر به ونهى عنه
فالمباح وفعل البهائم
وغيره المكلف بكون
واسطة أو لم يرد انتهى
أو رده فلا واسطة
واعلم ان قوله المباح
عند أكثر الخ عبارة
شرح المواقف
والمقصود منها بيان
أنواع الحسن على هذا
التعريف وليس
قوله وأما فعل
البهائم من كلام
الشارح كما فهمه
بعض الناظرين
فقال ما قال (قوله
فعل الله تعالى) وقع
سموا من القلم اد
أفعال الله تعالى
لا توصف بالحسن
والقبح بالمعنى المتنازع
فيه (قوله وفعل الله
تعالى حسن) الاتفاق
ظاهر به وهو انه
حسن بالمعنى المتنازع

أو الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بإيجاد فعله بل يدين ان فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال بترتب الثواب والعقاب على أفعاله (فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع) لان أفعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ أو بان الله تعالى يوجد فيهم داعياً وبانضمامه تحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شئ منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهى شرعي تحريراً أو تنزيهاً كفعل الله تعالى والواجب والمنسوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قال المصنف في المواقف القبح ما نهى عنه شرعاً والحسن بخلافه وقال في شرحه المختصر المباح عند أكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن أبداً بالاتفاق وأما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (وايس لأجل صفة حقيقية أو اعتبارية باعتبارها حسن أو قبح) كما قال به بعض المعتزلة كما مر (ولو عكس أسكان الامر بالعكس) أي كان ما هو حسن قبيحاً وما هو قبيح حسناً (وهو) أي الله (غير متبعض ولا متجزئ) لعله أراد باحدهما الاشتغال على الأجزاء بالفعل وبالأخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص الأجسام والجسمانيات وهوة تعالى منزوعة عن ذلك (ولاحظه) يمكن ان يراد به نفي الأجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حله على ما رادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزؤ على الأجزاء الخارجية والعقلية (ولأنها نهاية له) لأن النهاية من خواص المقادير والمصنف لم يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيراً ما يذكر ما لا حاجة اليه للعالم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) أي ككل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات واستدلوا عليه بان القدرة مثلاً لو تكررت لكانت مستندة اما الى القادر أو الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الأعداد على السواء وايس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استنادا القديم الى القادر جائز ولكن لا يخص عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادئ

فيه وايس كذلك بل هو حسن اذا اسقط من المعنى المذكور قيد الثواب والعقاب آجلاً كما صرح به في شرح المقاصد (قوله وبالأخر الانقسام الفرضي أو الوهمي) الصواب وبالأخر الانقسام بالقوة سواء كان فعلياً أو فرضياً أو وهمياً (قوله الى القادر) الصواب الى المختار فانه المقابل للموجب (قوله لاستلزامه التسلسل) الإظهار ان يقال لاستلزامه تقدم الارادة على نفسها وعلى القدرة والعلم (قوله فلا يخص) قد عرفت المختص

من التسلسل تارة بان يكون الوجود الرابع هذه الصفات مقدما على وجودها المحمولى (قوله لان معلومات الخ) الا وحيث ان يقال غير متناهية بحسب التعاقب أى لا ينتهى تعلقاتها الى حد يقطع عنده سواء كانت غير متناهية بالفعل أولا لا يلزم ارادة معينين من قوله غير متناهية (قوله اما المعلومات الخ) معلومات تعالى غير متناهية بالفعل باعتبار نفسها وباعتبار (٧٨) انها مستترة واما باعتبار وقوعها

غير متناهية بمعنى عدم انتهائها الى حد فان العلم بوقوعها فرع وقوعها وهي باعتبار متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة وكذا مقدوراتها باعتبار التعاقب الذي تنازبه المقدورات عن الممنوعات والواجب غير متناهية بالفعل باعتبار التعاقب الذي تقع به وهو التعاقب الذى للقدرة بعد تعاقب الارادة فهي غير متناهية بالقوة عند الاشعرية النافين للتكوين واما الارادة فمذهب الاشعرى ان تعلقاتها ازالة فتكون المراديات غير متناهية بالفعل وقيل انها حادثة فهي متناهية باعتبار هذا التعاقب

الاختيار ولا يخفى ان تساوى جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من البعض فى نفس الامور وان لم يظهر له وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعاقب) لان مقدوراتها ومعلوماتها ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهر لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممنوعات بأسرها وهي غير متناهية واما المقدورات والمرادات فلا ن قدرته وارادته لا تنفكان عند ذلك لا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى انها لا تنتهى عند ذلك لا يمكن تجاوزها فالتعاقب القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها فى الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما فى تعاقب الارادة فيمكن ان يقال الارادة لازية قد تعلقت فى الازل بوجود الممكنات كل منها فى الوقت الذى يوجد فيه بجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة فى الوجود بحسب ما اقتضاه تعاقب الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان الله تعالى صفات ذاتية لا تتعاقب بالغير كالحياة والبقاء عند الشيخ الاشعرى فلا يتصور فيها الحكم بلاثناهى المتعلقات (فما وجد من مقدوراتها قليل من كثير) لان ما وجد منها متناه ومقدوراتها غير متناهية بل لان نسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته) ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) هي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر ولا تؤنث كما ورد فى الكتاب والسنة والملائكة جمع ملائكة على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لاكثر الاستعمال فلما جعلوها ردا وهما والتاء لتأنيث الجمع اوهو مفلوب مألوك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم وسائل بين الله وبين الناس (ذوواجنحة مثنى وثلاث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد لما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه رأى جبريل ايلة المعراج وله ستمائة جناح (منهم جبريل) وهو ملك مقرب يتعاقب به لقاء العلوم وتبليغ الوحي (وميكائيل) يتعاقب به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعاقب به نفخ الصور للوت والبعث (وعزرائيل) يتعاقب به قبض الارواح خصمهم بالذكور لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) أى من الملائكة (مقام معلوم) فى المعرفة والقرب والايثار بامر من او امر الله تعالى

بالفعل غير متناهية بالقوة هذا عند النافين للتكوين واما عند القائلين بتعلقات الارادة ازالة قيل وتعلقات التكوين حادثة غير متناهية بالقوة هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله بل لان نسبة الخ) لا معنى لهذا الاضراب (قوله وله الزيادة والنقصان الخ) الظاهر ان يقول لانه الفعال لما يشاء واما قوله ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا يفيد هذا المطلوب (قوله لا تذكر ولا تؤنث) أى لا توصف بالذكورة والانوثة

(قوله ما أمرهم في الماضي) أي الماضي عن وقت النزول ويؤمرون في الاستقبال وأما قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فلا استقرار (قوله وما صدر عنهم الخ) لا يخفى أن المفهوم من قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون أنهم مستمرون في اطاعة أمره تعالى ولا يتركونه وأيس في قصة آدم عليه السلام أمرهم بشئ أو مخالفتهم انما هو قوتهم صدور المعصية عنهم نعم في القصة المذكورة توهم مخالفة نوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول (٧٩) وهم بأمره يعملون حيث قصر فيه عما هم بأمره تعالى ونفي عنهم سبقهم بالقول

قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية وهي قوله تعالى وما مننا الا له مقام معلوم لا ندل على نفي الترقى وتجاوز الترقى وانت تعلم أنه ينافي ظاهر ما قاله جبريل عليه السلام ليلة المعراج لودنوت انالة لا حترقت (لا يعصون الله ما أمرهم) في الماضي (ويفعلون ما يؤمرون) في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خاق آدم عليه السلام من قواهم اتجمل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الفساد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا تصور في حق من لم يوجد بعد وقواهم ونحن نسج بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تركيبة النفس والحب بل لنتمة تقرير الشبهة وأما ما ليس قالوا كثرون على أنه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن حنبل ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واسه تنبطوا امورا غريبة منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلمان الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان من بني اسرائيل صلاحهما ما يؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة عالما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم وركب فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعا بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس ومجد الاصلين وعلمان الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضمنا وأولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة بل هما عالما فسياق هذه القصة يشهد بكذبها وايس في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها (والقرآن) وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله غير مخلوق) لما روى عن النبي عليه الصلاة

عنهم سبقهم بالقول
قد كرا الاعتراض
والجواب هـ هنا
لا وجه له نعم برد
الاعتراض بابليس
حيث ترك الامر
بالسجود وكذلك
هاروت وماروت
لا رد اعتراضا على
تقدير ثبوت القصة
اذ ركبت فيهما
الشهوة فلم يبقا
على صفة
الملكية (قوله
وما اشهر الخ)
الاحسن ان يورد
قوله وما يقال من
انهم ما كانا الخ
هنا لا يلزم الحكم
بكون القصة
المشهور غير مقبولة
(قوله ولم يقدر
الملك الخ) تجوز
نسيانها للاسم
الاعظم بسبب شوم
المعاصي أو رفع تأثير

بركة الاسم الاعظم منهم ما والفاجرة لعاهات ثابت بعد تلم الاسم غير مقبول قال القاضي في تفسيره انه محكى عن اليهود واعلم من رموز الاوائل ولا يخفى حله على ذوى البصائر (قوله واقرآن كلام الله تعالى) لفظ القرآن وكلام الله مشترك بين النفس واللفظي الا ان الاول شاع في اللفظي والثاني في النفسى ولذا اردف القرآن بكلام الله تعالى لئلا يتوهم الكلام اللفظي والتبرك بلفظ الحديث والتنبيه على الترادف (قوله لما روى الخ)

الذي لا يمكن تلافى
جوف الأبعد بقضاء
حرف قبله وان ذاته
تعالى وصفاته خارجة
عن الزمان فليس ان
الالفاظ المترتبة
المتعاقبة قديمة فانه
لا يقول به عاقل
فمرادهم بترتيبها غير
الترتيب الزماني
المستلزم للتعاقب
فهو ترتيب في ذاته
تعالى سوى هذا
الترتيب الزماني
فيكون مذهبهم قديم
الكلمات القديمة
بذاته تعالى من غير
ترتيب زماني يستلزم
الحدوث فمذهبهم
هو ما ينبغي من
مخار المصنف لكن
المشهور المذكور في
الكتب ما ذكره

والسلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانباء اجمعوا على أنه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم وان لا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المجهزات حال تحديهم فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت صفة الكلام بقوله هم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلم لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما راوا قياسين متعارضين في النقيضة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة فقديم وكلام الله قديم وكلام الله مركب من حروف واصوات مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطررنا الى القسح في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضة بين فنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنبالية ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقديم الجملد والغلاف قلت فما بالهم لم يقولوا بقديم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم امتنعوا من اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح وامتنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجود لتلك الحروف والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ او كجبريل او النبي عليه السلام او غيره هم كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة لله تعالى والكراميه لما راوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنبالية اشنع من مخالفة الدليل

الشارح (قوله وقيل الخ) فهم متفقون مع الاشاعرة في اثبات الكلام النفسي وقدمه وحدوث وان اللفظي الا انهم نادوا عن اطلاق الحادث عليه (قوله ومعنى كونه الخ) فيه ان المتكلم في العرف واللامه من اتف باله كلام والتكلم معناه خلق الحروف والالفاظ فان الانسان المتكلم انما يخلق الحروف والالفاظ في الهواء المتوج في الخارج والجواب انه انما يطلق المتكلم عليه باعتبار قيام الكلام لا باعتبار ايجاد له بدليل انه لو اوجد في غيره لم يصح اطلاق المتكلم عليه في العرف واللغة وقيام الحروف بالمتكلم قيامها بالخارج اني هي اجراءه واداءه والحرف بانه صوت يعتمد على الخارج وكونها حاصلة من توج الهواء

في الخارج لا ينافي قيامها بالخارج فتدبر (قوله بمعنى واحد بسيط) أي لا تعدد فيه ولا جزء له (قوله كعدم تكفير الخ) لأن المجاز يصح نفيه عن المعنى الحقيقي بل تأويل فيقال زيد ليس بأسد فيصح أن يقال ما بين دفتي المصاحف ليس كلام الله تعالى من غير تأويل وإنما المحتاج إلى التأويل إطلاقه عليه لأن المجاز يحتاج إلى القرينة والتأويل وكذا التفسير (٨١) في اللازم الثاني والثالث (قوله المعنى الثاني) أي

ما يقوم بغيره لفظا
كان أو معنى (قوله
شاملاهما) شمول
الكل لأفراد فيكون
كل منهما كلاما
حقيقة لا شمول
الكل لأجزائه (قوله
والادلة الخ) من
الاجماع على كون
المؤلف من الحروف
كلام الله تعالى ومن
الآيات الدالة على
كونه ذكر أو عربيا
ومنزلا ومفصلا
بالآيات والسور
ومن كونه مقسرا
ومحفوظا في القلوب
وقابل للنسخ وغير ذلك
(قوله يجب جملها الخ)
وبهذا يدفع التعارض
بين القياسين ويحصل
الجمع بين تقييدهما
بأنه كلامه تعالى
قدمة بذاته وحادثة
باعتبار صفاته (قوله
بعض المتأخرين)
وهو السيد الشريف

وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وإن معنى كونه تعالى متكلما
كونه خالقا للكلام في الغير مخايف لأدب واللغة ذهبوا إلى أن كلامه صفة له مؤلفة
من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا أن كل ما هو صفة له
فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم
منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في
حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب
المصنف إلى أن مذهب الشيخ أن الالفاظ أيضا قديمة وأورد في ذلك مقالة وذكر فيها
أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال
الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده به مدلول اللفظ وهو القديم
عنده وأما العبارات قائما تسمى كلاما مجازا لدلالة على ما هو الكلام الحقيقي حتى
صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه وإلزامهم الاستكلام له تعالى حقيقة وهذا الذي
فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من أنكر كلامه ما بين دفتي المصحف
مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى
بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى حقيقة إلى غير ذلك
بما لا يخفى فسادها على المتفطنين في الأحكام الدينية فيجب حمل كلام الشيخ على أنه
أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما
بذاته تعالى (وهو المكتوب في المصاحف المقروءة باللسن المحفوظ في الصدور
والمكتوب غير المكتوب والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ) وما يقال من أن
الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة بخوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ لعدم
مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب جملها على حدوث تلك الصفات
المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الأدلة وتلقى هذا الكلام ببعض
المؤخرين بالقبول وقد قيل أن محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب إليه في نهاية
الأقدام وبعضهم أنكروه أما أولا فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد وليس
بأمر ولا نهى ولا خبر وإنما يصير أحده هذه الأشياء بحسب التعاليق وهذه الأوصاف
لا تنطبق على الكلام اللفظي وإنما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من
التكلف وأما ثانيا فلأن كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتيب

١١ عقائد احتماره في شرح المواقف (قوله وبعضهم أنكروه) وهو المحقق التفتازاني رده في شرح
العقائد النسفية (قوله أن كلامه تعالى واحد) لعله أراد به مبدأ هذا الكلام النفسي وهو التمكن من ترتيب
المعاني والكلمات والأنواع الخمسة عنده أنواع له باعتبار ارتباطها بالالفاظ على النفس الذي
هو المعاني دلالة الموضوع على الموضوع له وعلى مبدئه دلالة الإثر على المؤثر (قوله فلأن كون الحروف الخ)

ليس مراده في الترتيب مطلقا والالام تكون الكلمات قائمة بذاته تعالى بل حروف التهجى اذ مراده في الترتيب الزمانى المسالزم لليدوث والترتيب الوضعى الذى يستلزم تجزئة الحمل فله ترتب آخرى ذاته تعالى والعقل قاصر عن ادراكه كالترب الذى له في ذهن الحافظ وامانه يفضى الى وجود الاصوات من غير كونها سبالة ففهم ان الاصوات كيفية تحصل من تموج الهواء والسيلان انما يلزمها باعتبار حصولها في الزمان ولذا توجد الالفاظ في ذهن الحافظ من غير سيلان فالسيلان انما يلزم لها في التلفظ بسبب قصور الالة ووقوعه في الزمان بخلاف الحركة فانه انتقال تدريجى والتدريج مأخوذ في حقيقة لها ولذا قال بعض العلماء ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالاعلى كلام الله تعالى (٨٢) من غير تقدم وتأخر بين الحروف

(قوله فلانه يودى الخ) لا يخفى ان القائم بذاته تعالى على اختيار المصنف ثلث مرتبة غير هذا الترتيب الزمانى وتلك الكلمات مقرونة بالالسن مخفوفة في الصدور مكتوبة في المصاحف غير حالة فيها والقائم بالقارئ والحافظ هو القراءة والحفظ والحال في المصاحف هو الكتابة فلا تعدد في كلامه تعالى فلا معنى لترديد المستفاد من قوله ان اوجب اختلاف الخ (قوله من جنس الالفاظ) والخاص انه جعل

بعضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سبالة بوجوده بوجود لا تكون فيه سبالة وهو سفسطة من قبيل ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزاها وامانا ثالثة فلانه يودى الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم به تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى محاسن الصفات المخلوقات وامارا باعلا ان لزوم ما ذكره من المفاسد وهم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله انما هو اذا اعتقد انه من محترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالاعلى ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضرورات الدين مع انه خلاف ما نقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجمل الغير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضرورات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم من ذلك وامانا مسافلا لا الدالة على النسخ لا يمكن جعلها على اللفظ بل ترجع الى الملفوظ كيف وبعضها لا يتعلق بالنسخ باللفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولذا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تهديد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسى فينا صفة تمكّن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على المقصود وهذه

كلامه تعالى شاملا للفظ والمعنى كيلا يلزم عدم كون الالفاظ كلامه تعالى كما يلزم على الاصحاب (قوله وامارا باعلا الخ) قد عرفت ان لزوم تلك المفاسد مبنى على قولهم بان اطلاق كلام الله على اللفظى مجاز لعلاقة الدالة ولا خفاء حينئذ في لزوم تلك الوازم كما بيناه ولذا التزم المحقق التفتازانى انه مشترك بين اللفظى والنفسى لئلا يصح نفيه عن شئ منهما والمصنف لم يحكم بتكفير هذا الجمل الكثير بل يلزم عدم تكفير من نفى كونه كلام الله حقيقة وقال انه كلام الله تعالى مجازا (قوله وامانا مسالا الخ) الاشكال بالنسخ مشترك الورد بين ما قاله المصنف وبين ما قاله الاصحاب من كونه بمعنى قائما بذاته تعالى ودفعه ان النسخ باعتبار يتعلق بافعال المكلفين سواء قبل انه المعنى فقط او اللفظ والمعنى (قوله صفة تمكّن بها الخ) لا دليل على ثبوت

الصفة التي هي مبدأ التمكن انما الثابت بنفس الممكن من نظم الكلمات وهو راجع الى القدرة فلا يلزم ثبوت صفة أخرى (قوله ضد اندرس) أي الحرس الباطني وهو عدم التمكن من نظم الكلمات وترتيبها (قوله كلام الله تعالى) لا يخفى علينا ان ترتب تلك الكلمات انما هو على وفق العلم الازلي وبعد ترتيبها على حسب علمه معلومة له تعالى في الازلي فترتب الكلمات متأخر عن العلم بترتيبها والعلم بالكلمات المترتبة متأخر عن ترتيبها فالصفات القائمة بذاته تعالى لا مدان تكون مترتبة غير الترتب الزماني والوضعي والعلي لا يدرك لما مر وان لم يكن حينئذ كلام الله تعالى الا الكلمات الموجودة في علمه تعالى فلا يكون صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى واعلم ان المصنف قال بقيام الالفاظ بذاته تعالى في الخارج ونفي الترتيب الزماني المستلزم لحدوثها وجعلها عارضا (٨٣) لقصور الالفاظ والحدوث راجعا الى صفاتها والشارح قال

الصفة ضد اندرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد تختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعاقب به علمنا ولم تتعلق به تلك الصفة من اقل يس كلاما من ابل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير ومارتبه غير نافه وكلام الغير واذا تمه ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المترتبة ايضا بحسب وجودها العلي اذلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات اذلية بحسب وجودها العلي وليس كلام الله تعالى الا ما رتب به الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام افعلى وهذا الوجه سالم مما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اقول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السميائية قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا لقصور الالفاظ فانه يودي الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبته المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتخذي به حينئذ كلام الله تعالى وانكار كون ما بين اللفظين كلام الله تعالى يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا

بالترتيب بينهما في الوجود العلي جعل الحدوث لازما لوجودها الخارجي وفيه بحث اما أولا فلما مر واما ثانيا فلان القول بالترتيب في الوجود العلي انما يصح اذا كان علمه تعالى عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى واما اذا كانت صفة حقيقة ذات تعاقب فلا معنى لترتيبها في الوجود العلي اذ لا ترتب في نفس العلم ولا في تعلقاته بها نعم ان الترتيب بينهما معلوم له تعالى واما

ثالثا فلانه يكون صفة الكلام حينئذ مخالفة لسائر الصفات فانها موجودة قائمة بذاته تعالى في الخارج والكلام موجود بالوجود العلي قائم بذاته تعالى باعتباره واما رابعا فلان الكلام اللفظي الموجود في الخارج اما ان يكون مغايرا للقائم بذاته تعالى كما يشعر به قوله وهو بهذا الوجود كلام لفظي فلا بد من القول باشتراك لفظ كلام الله بينهما كيلا يلزم ما يلزم الاصحاب واما ان يكون عينه والاختلاف بالحدوث والقدم باختلاف الوجود الخارجي والعلي وكلام الله تعالى اسم لتلك الكلمات مع قطع النظر عن الوجودين فلا يكون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المترتبة لان الترتيب انما هو في الوجود العلي والخارجي ولا يكون صفة الكلام قديمة لان القدم فرع الوجود في الخارج واما خامسا فلانه يلزم ان يكون الكلام عبارة عن الالفاظ المعينة له تعالى لا صفة له فتدبر والله تعالى الموفق

(قوله سبعة غفلة) الاولى سبعة جهل كما في سائر الكتب وقع اطلاق العارف على ذاته تعالى في اسمائه تعالى كما في العينية وفي الحرز الماني (قوله لان الفقه الخ) في القاموس الفقه بالكسر العلم بالشيء والفهم والفتنة بالكسر الخلق بالشيء أي الممارسة ومن هذا الوجه (٨٤) يكون موهبا لما لا يليق بذاته تعالى

واما المعنى الذي ذكره السيد الشريف فلم يوجد نقله وما ذكره من معنى الفطانة فمشهور (قوله من دفع ذلك الايهام) وفي بعض نسخ من نفي ذلك الايهام والاولى من عدم ذلك الايهام (قوله لعظم الخطر) الخطر بالخاء المعجمة والطاء المهملة الاشراف على الهلاك (قوله والمعاد الخ) المعاد مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما رآه الفلاسفة فمعناه رجوع

في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي والعمل المتأمل الصادق من رفض التعصب والجدال وشهد بحقيقة هذا المقال (واسماء الله تعالى توقيفية) أي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعات في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز اطلاق علمه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن الشارع أو لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذ لم يكن اطلاقه موهبا لما لا يليق به كبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قدر ادبها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذة من العقل وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعو الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة مرتبة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذة من التعارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع من ايهام ما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد من نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا له ظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكه بل لا بد من الاستناد الى اذن الشارع اه قلت وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الالمانع بخلاف التسمية فانها تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجري مجراهما وهو تعالى منزّه عن تصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك بافظ خدای وتکری وامثالهما في سائر اللغات مع شيعوهم من غير تنكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خدای معناه خود أي بنده أي الموجود بذاته وحيث لا يكون المراد قالوا يجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان أمكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فافظا هراية بطريق التوصيف لا بطريق التسمية (والمعاد) أي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق أهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من أنكره (حق) باجماع أهل الملل الثلاث

الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات أو المنبري عما وبشهادة ابتليت به من الظلمات كذا في المقاصد (قوله ويكفر من أنكره) لانه إنكار للنصوص واما الروحاني

ففي الآيات والأحاديث إشارة إليه لكنه ليس منصوصاً فلا يكفر من ذكره كيف وهو مبني على تجرد النفس
 الناطقة وجهها المنكلمين انكروا تجرده وقالوا ليست هي الا الهيكل المحسوس وقال الامام حجة الاسلام ان
 المعاد الروحاني قد دلت عليه الدلائل العقلية والشرع لم يتفه فقلت بهما جمعاً بين العقل والنقل وقيل ان
 الكتب السماوية السابقة ناطقة صريحة بالروحاني كما ان القرآن ناطق بثبوت الجسماني (قوله ولا الجمع بين
 القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة) أي المشاؤون فانه يلزم القول بوجود نفوس غير متناهية بناء على
 وجود أبدان غير متناهية هي شروط النفوس الناطقة اللازمة لتقديم الانواع المتوالدة ومقصود الشارح رحمه
 الله من هذا الكلام ان الفلاسفة الاسلاميين يدعون الايمان بالحشروية قولون يقدم العالم والجمع بينهما غير
 ممكن (قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير الخ) دليل على قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم والمراد
 بهذا التقدير تقدير قدم العالم على الطريق الذي قال به الفلاسفة واحتراز عن القول بقدم النفوس وتناهيها
 وتناهيها كما يقول به افلاطون (٨٥) فانه لا ينافي القول بالحشر بهذا الوجه وان كان متافياً

بوجه آخر من أن
 الحشر اما أن يكون في
 عالم العناء فيلزم
 التناهي واما في عالم
 الأفلاك فيلزم
 الخرق عاينها (قوله
 حشرها جميعاً) أي
 مجتمعة (قوله أبداناً
 غير متناهية) لا امتناع
 التداخل (قوله
 انه اذا وجد الخ)
 جعل بعض الأذكاء
 هذا الكلام
 دليلين أحدهما من
 أوله الى قوله واذا
 كان المحمولان

وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى
 أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه
 قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم
 قال المفسرون ترات هذه الآية في أبي بن خلف خاتم النبي صلى الله عليه وسلم وأناه
 بعظم قدم وبلى قبضه ففتته بيده وقال يا محمد أترى الله يحيي هذه بعد ما رمى فقال صلى
 الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك
 قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
 وبين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به
 الفلاسفة وبين الحشر الجسماني ايضا لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير
 متناهية فيستدعي حشرها جميعاً ابداناً غير متناهية في امكانه غير متناهية وقد ثبت
 تنهاى الأبعاد بالبرهان وباعترا فهم (تحشروا الاجساد وتعاد فيها الارواح) باعادة
 البدن المعدوم بعينه عند بعض المنكلمين بل اكثرهم أو بان يجمع الاجزاء المتفرقة
 كما كانت ولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة
 وهم يدعون بداهة استحالةه وينعمون أن اقامة الدلائل للتنبيه عليها منها ما ذكره
 ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وقتاً ثم لم يعد واستمر وجوده في وقت

الاثنان وثانهم ما منه الى آخر الكلام وقال حاصل الأول ان المعاد على تقدير الاعادة ليس متميزاً عن
 المستأنف في استحقاق ان يكون هو الموجود الأول دون المستأنف فيلزم ان يكون كل واحد منهما معاداً أولاً
 يكون شيئاً منهما معاداً وكلاًهما باطل فيلزم ان تكون الاعادة باطلة وحاصل الثاني بيان مغايرة ما فرض
 ثانياً للوجود المفروض سابقاً مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتحالفه للمعاد والشارح
 جعله دليلاً واحداً وقال محصله ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين
 والعدم شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتنياز المعاد عن المستأنف المفروض
 واختصاصه بصفة الاعادة ان كان له كونه ثابتاً من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم
 لا هو به له وان كان له كونه مفروض الوجوداً ولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور
 مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنية الصرفة انتهى وعلى هذا التقدير يكون ذكر المستأنف الجديد مجرد

إلا توضيح ويظهر أن الحادث المتيقن كونه معاداً لا فرق بين الحادث المستأنف في نسبة الإعادة قوماً
 أن يكون كل منهما معاداً ولا يكون شيئاً منهما معاداً والأول باطل فتعين الثاني كذا قاله بعض الفضلاء أقول
 ويرد على الأول أن فرض الحادث الجديد مماثلاً للحادث المعاد في جميع العوارض سوى نسبة كونه معاداً
 لوجود السابق فرض محال لأن الحادث الجديد لا يكون تعينه عن تعين الحادث المعاد ضرورة أن التعين
 الجزئي لا يقوم بشيئين فيكون تعينه مغايراً لتعين الحادث المعاد فالتميز بين المعاد والمستأنف متحقق
 لأن تعين المعاد عن تعين الموجود سابقاً لكونه معاداً وتعين المستأنف مغايراً له بل نقول أن أفراد التعين
 جزئيات حقيقة بنفسها لا بانضمام التعين إليها والالزام التسلسل فالتعينات كلها متغايرة بالذات ويمتنع اتحاد
 اثنين منها بخلاف تعين المعاد وتعين الوجود السابق فإنه تعين واحد ضرورة كونه معاداً فالامتياز بين المعاد
 والمستأنف حاصل باعتبار تغاير التعيينين وأيضاً نقول أما أن يكون المستأنف ممتازاً عن المعاد بوجه من
 الوجود فيكون ذلك التمايز كافياً في نسبة الإعادة إلى أحدهما دون الآخر وإن لم يكن ممتازاً أصلاً فلا اثنية
 ولا تعدد ويرد على التقرير الثاني أنه مبني (٨٦) على أنه لا بد في كون الوجود الثاني منسوباً

إلى الأول من الحفاظ
 وحدة الذات حال
 العدم وهذه المقدمة
 نظرية لا بد من إقامة
 الدليل عليها فإن
 اللازم في الإعادة
 أن تكون الذات
 المتخصصة محفوظة
 في الوجودين وهو
 متحقق ههنا لأنك
 قد عرفت أن تشخص
 المعاد وما هيته عين
 تشخص الوجود
 السابق وما هيته

آخر علم ذلك أو شوهه مد علم أن الوجود واحد وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق
 (أ) وليكن المعاد الذي حدث (ب) وليكن المحدث الجديد (ج) وليكن (ب كج)
 في الحدث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه إلا بالعدد فلا يتميز (ب) عن
 (ج) في استحقاق أن يكون (أ) منسوباً إليه دون (ج) فإن نسبة (أ) إلى أمرين
 متشابهين من كل وجه إلا في النسبة التي ينتظر هل يمكن أن يختلفا فيها أو لا يمكن لـ (أ) أن يكون
 إذا لم يختلفا فيها فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر فإن قيل انما هو
 أولى (أ) دون (ج) لأنه كان (أ) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة وأخذ
 المطلوب في بيان نفسه بل يقول الختم انما كان (ج) بل إذا صح مذهب من يقول
 أن الشيء يوجد في عدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتاً
 ولم يعدم من حيث هو ذات تم أعيد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعادة إلى أن يبطل
 من وجوده أخرى وإذا لم يسل ذلك ولم يجعل للعدم في حال العدم ذاتاً ثانية لم يكن أحد
 الحادثين مستحقاً لأن يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل إما أن يكون
 كل منهما معاداً أولاً لا يكون كل واحد منهما معاداً وإذا كان المحمولان الاثنان

فالواحد الشخصي محفوظ في الخالين وأما أنه لا بد أن يكون محفوظاً في حال العدم أيضاً بوجوب
 فكلاً (قوله فإن نسبته الخ) وفي بعض النسخ فإن نسبة أ بوضع الظاهر موضع المضمرة (قوله لـ (أ) أن يكون
 مختلفاً) أي بوجه من الوجود سوى النسبة فليس أن تجعل النسبة لأحد الأمرين أولى من جعلها للآخر
 (قوله انما هو) أي النسبة المذكورة وتذكر الضمير لكونها عبارة عن كونه منسوباً (قوله لأنه كان لب)
 لكون ب معاداً دون ج يكون مستأنفاً (قوله بل يقول الختم انما كان) كان النسبة المذكورة
 الخ) إذ لا تغاير بين ب وج فإن قلت هذا الجواب متنع والشيخ كان في مقام الاستدلال قلت ادعى الشيخ
 بديهية هذا المطلب والوجه المذهب كونه ترتيبه عليه فلم يبال في إيراد الكلام بطريق المنع (قوله بل إذا صح)
 في بعض النسخ لفظ بلى الإيجابية بدل بل الإضرابية (قوله مذهب من يقول) وهو المعتزلة القائلون بثبوت
 المعدومات الممكنة حال العدم (قوله وإذا كان الخ) شرطية جزاء والجملة الشرطية مع جزائها المذكورة بقوله
 فإن استمراره وقوله الاثنان مجرد التأييد وقوله موجوداً واحداً حال والضمير في استمراره يرجع إلى الموضوع

وقوله أو ذاتا عطف على موحود الإشارة إلى منه بالاعتزال وقوله كان أي كان الموضوع جواب لقوله فان
استمر وقوله موجودا وذاتا حال من ضمير القاسم وقوله شيئا واحدا خبر كان وقوله الاثنينية الصرفة معناه
الاثنينية التي لا وحدة فيها فلا يمكن أن يكون الثاني عين الأول بوجه من الوجوه والاعادة لانها تقتضي
الاتحاد (قوله انه اذا عدم) يعني ان موضوع الوجودين سواء كان محسوسا أو معقولا اذا عدم في الخارج يبق
ذلك الموضوع في نفس الامر بحسب وجوده الذهني في الخواص أو في النفس الناطقة فوحدة الذات محفوظة
في نفس الامر فلا يبق الاثنينية الصرفة حال عدم (قوله ان الموحود الخ) أي الموجود في الذهن هو والهوية
أي الشخص الخارجي المكتنفة بالعوارض الذهنية لانها الحاصلة فيه وهي غير الوجود الخارجي واتحادها
بالموجود الخارجي يعني أنه متحدة معه بعد التجريد عن العوارض الذهنية فالهوية المكتنفة ليست عين
الوجود الخارجي المكتنفة حقيقة حتى يكون وجوده في الذهن وجوده وتكون وحدة الذات محفوظة فاندفع
ما قيل ان كون الشخص الخارجي (٨٧) محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بالعوارض

التي تكون بعد
التجريد عن الشخص
الخارجي لا كون
الشخص الخارجي
محفوظا لتلك العوارض
(قوله اللازم) تخال
العدم بين وجودي
الشيء الواحد ان
قلنا ان الوجود ليس
بمعاد وان قلنا باعادة
فاللازم تخال زمان
العدم بين زمان
الوجود (قوله ولا
يخفى عليك تفصيل
ما ذكره الشارح)
في حاشية التجريد

يوجب ان كون الموضوع له مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر
موجودا واحدا وذاتا ثانية واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم بوجودا
أو ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه
ذاتا واحدة بقي الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه ووربما يخالج الاوهام انه اذا عدم
في الخارج يبق في نفس الامر بحسب وجوده في الذهن فتمحط وحدته بحسب ذلك
الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه النقص ان الموحود في الذهن بالحقيقة هو
الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي يعني انها بعد
التجريد عنه فليست اياه مطلقا بالفعل وأيضا كما ان المعدوم موجود في الذهن
كذلك المبدء المفروض موجود فيه أيضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم
السابق الوجود أولى من نسبته الى المبدء المفروض فتأمل فانه دقيق و بالتأمل
حقيق ومنها انه لو اعيد المعدوم لم تخال العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود سابقا
ولا حاشي واحد وأورد عليه ان اللازم تخال العدم بين وجودي الشيء الواحد
واستحالته أول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة
عن كون وجود الشيء الأول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر بذلك بالدور فانه
يستلزم تقدم الشيء على نفسه يعني ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه

ان معنى تخال العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه
اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على
نفسه بالزمان وهو محال بالبداهة وهذا الجداء الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات وفيه
بحث أما أولا فلا نالنا سلم ان معنى تخال العدم بين الشيء ونفسه ذلك بل معناه دخول العدم بين الشيء ونفسه
واستحالته اظهر من استلزامه تقدم الشيء على نفسه قال في شرح التجريد الجديد ولو اعيد المعدوم لتخال العدم
بين الشيء ونفسه اذا المفروض ان المحال هو المبدء بعينه وتخال العدم انما يتصور بين الشيئين وأما ثانيا فلا
قوله لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان ان اراد به انه يتصف الشيء بالتقدم الزماني بالذات على نفسه
فمنمنوع لان المتصف به بالذات انما هو الزمان وان اراد به انه يتصف به بالعرض فلان سلم استحالة فان الشيء
المستمر الوجود مقدم على نفسه باعتبار وجوده في الزمان السابق واللاحق بالتبع وفيه اعتراف به الشارح

في حاشيته في هذا المقام (قوله وهو محذاه الدور) ممتنع فان التقديم فيه موصوف بالتقدم على نفسه بالذات
 لكونه محتاجا اليه بخلاف التقديم الزماني فان المتصف فيه بالتقدم هو الزمان والا تصاف للشيء وبه بالذات
 اصلا (قوله لم يكن بدن زيد) لا تتفاء شرطه وهو الاجتماع المخصوص (قوله ومن ثمة قيل) اي من اجل لزوم
 التناسخ في الآخرة قيل ما من مذهب الخ لا يلهما لزم على (٨٨) هذه الفقرة مع مبالغتهم من الاجراء

الاصلية وهي
 ما يتعلق به الروح
 أولا (قوله فلا يستحيل
 اعادة الروح) وقع
 في اكثر النسخ بالغاء
 ولا يخفى انه لا يصح
 ان يكون جزءا في
 بعضها بالواو عطفًا
 على قوله كان كذلك
 داخلا تحت الشرط
 وحينئذ زائد لا حاجة
 اليه (قوله مثل الشكل
 السابق) الصواب
 اسقاطه لان المحذور
 عندهم هو مثل
 شكل مغاير للاول
 سواء كان مماثلا ولا
 كيف وقال المفسرون
 في تفسير قوله تعالى
 يوم ينفخ في الصور
 ها تاتون افواجا انه
 قال النبي صلى الله
 عليه وسلم تحشر امتي
 عشرة اصناف بعضهم
 على صورة القردة
 الحديث (قوله وان
 كان الخ) اشار بان

فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه فكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء
 على نفسه تقدم ما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدم ما زمانيا واذا
 استحال اعادة المعدوم تعيين الوجه الثاني وهو ان تكون الاعادة بجميع الاجزاء
 المتفرقة وتألّفها كما كانت أولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم ببطلان
 الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن المخصوص كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء
 صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزائه
 وانتفى الاجتماع والشكل المعين لم يبق بدن زيد ثم اذا عيّد فاما ان يعاد ذلك
 الاجتماع والشكل بعينهما أولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون
 المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ يكون تناسخا ومن ثمة قيل ما من مذهب
 الا والتناسخ فيه قدم راسخ لا نناقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا
 من الاجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه
 واما ذلك من التناسخ وان سمي مثل ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي
 دل على استحالة الدليل تعاقب نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه
 واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكّلها بشكل مثل
 الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالشخص
 غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص
 الانسانية باعيانها فاذ زبد امثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول
 عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه
 قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان
 كان الشكل الثاني مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون
 كامثال الذر وان حشر الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكملون والحاصل
 ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع
 والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب
 العرف والشرع ولا يقدح في كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد
 الجسماني مما يجب الاعتقاده وبكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ
 النفس بعد المفارقة وتألّفها بالذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده

الرواية الى انه على تقدير التماثل عدم توهم التناسخ اولى لكون البدن ممتثلين من حيث ولا
 الاجراء والصور (قوله واما المعاد الروحاني اعني التذاذ الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره بيان للسعادة
 والشقاوة الروحانيتين وثمرة المعاد الروحاني وقد عرفت سابقا ان المعاد الروحاني عبارة عن رجوع النفس
 الى طاقة الى التبرّد عن غواشي البدن في عبارة تسامح اقامة امرته مقامه

(قوله فائباته) أي الجسماني والروحاني (٨٩) وفي بعض النسخ فائباته بأفراد الضمير أي اثبات الروحاني

(قوله كما أن الرئيس

الخ) يعني كما

أن اثبات المعاد

الجسماني ليس من

مسائل الحكمة كما

يشعر به كلام ابن

سينا (قوله وكذا

المجازاة) أي الجزاء

على الأعمال الحسنة

والسيئة والمحاسبة

أي محاسبة الأعمال

(قوله نظواهم

النصوص الخ) مثل

قوله تعالى جزاء

بما كانوا يفعلون

وهل تجزون إلا ما كنتم

تعملون ومن يعمل

مثلقال ذرة خيراره

ومن يعمل مثلقال

ذرة شراره في المحاسبة

قوله والله سريع

الحساب وقوله تعالى

وأما من أوتي كتابه

بيمينه فسوف يحاسب

حسابا يسيرا وقوله

صلى الله عليه وسلم

حاسبوا أنفسكم قبل

أن تحاسبوا إلى غير

ذلك (قوله إلى آخر

الحديث) ومنهم

كالجواد ومنهم من

يحبو على وجهه ويديه

ورجله تجر منه يد

ولا يكفر من ذكره ولا منع شرعا ولا عقلا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما
القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد أرادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة
فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بعرفة الله تعالى ومحيطته وان سعادة الاجسام
في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان
الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات
الجسمانية ومع استغراقه في استبقاء هذه الذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات
الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لسكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا
فارقت بالمولوت واستمدت من عالم القدس والظاهرة قويت وكملت فاذا اعيدت الى
الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة
هي الغاية القصوى من مراتب السعادات فالتساقى هذا الكلام مشعربان اثبات
الروحاني اغناه ومن حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فائباته ليس من المسائل
الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا علي مع انكاره المعاد الجسماني على ما بسطه
في كتاب المبدء والمعاد وبالغ فيه واقام الدليل برجمه على نفيه قال في اول كتاب النجاة
والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته
الا من طريق الشريعة وقد صدق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيراته
وشروعه معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحق التي اتانا بها سيدنا
ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه
ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدق النبوة وهو السعادة والشقاوة
الثان بالقياس الى نفس الامر وان كانت الاوهام مناقضة عن تصورهما الا ان
وسباق هذا الكلام مشعربان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من
حيث الشريعة فان التمسك بالدلائل العقلية ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم
ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة (وكذا
المجازاة والمحاسبة) انظر اهر النصوص المتكررة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة
في الحساب مع انه تعالى عالم بتفاصيل اعمال العبادان تظهر فضائل المتقين ومناقبهم
وفضائل العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تميزا للمسرة الاولى وحسرة الاخرين
(والصراط حق) للنصوص الشائعة في الكتاب والسنة وهو حسرة محمد ود على متن
جهنم ادق من الشعور احدث من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين
والكافرين وعلى ذلك جل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة
منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فابجاده عبت
وان امكن فقهه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيامة ورد بان
العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادي والانبياء والاقياء يجوزون
عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد
في الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وايس

وتعاق اخرى وتعاق رجل وتجر اخرى

عقائد

(قوله البحث عن كيفية) الضمير راجع الى الوزن المدلول عليه بالميزان كما يدل عليه سابق الكلام (قوله والحكمة في الوزن الخ) على ما ورد في الحديث يكون عند كل كفتي الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخبير نادى ألا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها أبدا واذا ترجح كفة الاخرى نادى الملك الثاني ألا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها أبدا (قوله فان أفعال الله تعالى الخ) الصواب اسقاط هذه العبارة اذ لا وجه يظهر به تعلقها بما تقدم (قوله والميزان عند بعض السلف) وفي شرح المقاصد عند كثير من المفسرين واحده كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لا مكانها (٩٠) (قوله وروى في الحديث) أي في تفسير

الميزان بذلك (قوله لكل مكلف ميزان) عملا بظاهر صيغة الجمع والميزان الكبير واحد اظهار الجلالة الامر وعظم المقام (قوله أهدت للتقين الخ) وحماها على التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي للدلالة على تحقق وقوعه خلاف الظاهر (قوله ولم يرد به الخ) فالحق تفويض ذلك الى العليم الخبير (قوله فلانه يستلزم الخلاء) لانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة يتحدد بالمحيط والممكن فيكون كرويا فلا يلاقي هذا العالم الا

علمنا البحث عن كيفية بل نؤمن به ونفوض كيفية الى الله تعالى وقبل بوزن به صوائف الاعمال وقبل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد عدمت ولا يمكن اعادة ما وعلى تقدير اعادة تلك الاعمال وزنهما وعلى تقدير امكانه مقاديرهما معلومة لله تعالى فوزنهما عيب ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان أفعال الله تعالى غير معللة بالاعراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحده كفتان ولسان وساقان وروى في الحديث وذكره حافظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقبل لكل مكلف ميزان (وخالق الجنة والنار) أي هما مخلوقتان الآن لقوله تعالى أعدت للتقين واتقوا النار التي أعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والا كثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عند ما جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة لانهم ليسا مخلوقين الا ان بل بمخلوقان يوم الجزاء لانهم لو كانوا موجودين فاما في عالم الافلاك أو في عالم العناصر وفي عالم آخر والكل باطل اما الاول فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب امتناع الخلاء وعلى تقدير انقسام يمكن ان تسكون افرجة مملوءة بجسم آخر فاذ كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح فالحكمة في خالق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الا ان قد يكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا وتأتى سلما فلان سلم التحصار الفائدة في المجازاة

بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء ولئن لانه على تقدير تمامه يتفي وجود الجنة بدخلها الناس ويوجد فيها العنصرات لا يتناء ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم وایجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصرات لا يلزم الحرق ولا غيره من الحالات فلذا اخص هذا الدليل في وجود الجنة والنار مع وجود هذا العالم (قوله يمكن الخ) بان يكون العالمين في محيط لهما منزلة تدور بين في نحو ذلك (قوله عرضها الخ) فانه روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه لو وصل السموات والطبقات السبع للارض بعضها مع بعض لسكان مثل عرض الجنة فكيف طواها

(قوله فالبهائم) في معتقد المعين النسبي قال لعل السنة أطفال المشركين خدام أهل الجنة وقال المعتزلة حكمهم هم حكم آبائهم يخلدون في النار وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا أدري أنهم في الجنة أو في النار وقال محمد رحمه الله الخ أعلّم أنّ الله لا يعذب أحداً (٩١) من غير ذنب وانما قال أبو حنيفة رضي الله عنه لا أدري

احتياطاً لغاية ورعه
لتعارض الأدلة
انتهى ولا يخفى
مخالفته لما ذكره
الشارح رحمه الله
تعالى لا بد لهم نقل
الشيخ الزاهد الورع
عبد الحق الدهلوي
في شرح المشكاة
عن الشيخ التوربشتي
في بيان القول أنهم
لما لم يعملوا ما يشاؤون
به ولم يعصوا ما نهاهم
فلا يعاقبون عليه
ولا مقر في الآخرة
إلا في إحدى الدارين
واحداهما منقها
العادل والآخرى
مقتضىها العقل
فقول أنهم يدخلون
الجنة لا على سبيل
الاستحقاق بل يكونون
أهلها كخدام الملوك
في قصورهم ومنازلهم
انتهى كلامه فالمراد

واثن سلم فلان سلم انه غير واقع قبل يوم القيامة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للؤمن في قبره باب الى الجنة والكافر باب الى النار وان المؤمن يصل الى الجنة من روح الجنة والكافر يصل الى الكهرو من النار (ويخاد أهل الجنة في الجنة) أما (الكافر) فيخلد (في النار) مطلقاً وقال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبائع في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان لم يمتد اليه اذ لا تقصر سيرة منه ولا يكلف الله نفساً الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام بقرب منه بعض القريب والجهوري يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المعتقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم يخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم يخلدون في الجنة بعد ان تعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم وأما الاطفال فالبهائم ورعى ان اطفال المشركين في النار لما روى ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففي النار قال النووي في شرح صحيح مسلم الصحيح ان اطفال المشركين من أهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام أهل الجنة لقوله تعالى ولا تزروا زوة وزراري ولا تقولوا تعالي ولا تجزوا الا بما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام أهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر (ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار) وان مات بلا توبة خلافاً للمعتزلة والخوارج (بل يخرج آخرها الى الجنة) تفضلاً لا وجوباً والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعاً فتكون بعد خروجه فلا يكون مخلاً فيها وقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعاً بين الآيات فان الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام أولاً وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يقب ليس مؤمناً ولا كافراً وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقاً صغيرة كانت أو كبيرة كافراً

كونهم خدام أهل الجنة انهم لا يشاؤون استمالة لا اعدام أهل لهم فلا يعاقبون لقوله تعالى ولا تزروا زوة وزراري (قوله ان اطفال المشركين الخ) تعرض لبيان حال اطفال المشركين اشارة الى ان اطفال المؤمنين مع آبائهم في الجنة لقوله تعالى واتبعهم ذريةهم الى قوله وما اللقناهم من عملهم من شيء (قوله والدليل الخ) الاستدلال بهذا الدليل مبني على عدم احباط المعاصي للطاعات كما هو مذهب أهل السنة واما على القول باحباط المعاصي للطاعات كاحباط الطاعات للمعاصي كما ذهب اليه المعتزلة فلا يتم لانهم يقولون ان ارتكاب الكبيرة يوجب الايمان كما ان ارتكاب الصغيرة يوجب الكفر (قوله حقيقة في المكث الطويل) لانه يستعمل في الدوام يقال سجن سجنين ووقف وقفين ومخلد الاثافي واللاجار حواله فلو كان حقيقة في الدوام

في الإجماع أو الإختلاف أو الإختلاف في أصلها (قوله وهو قاصر) فان ما قرن به الحد القتل والحراب
 الجور والسرقة وقطاع الطريق والقتل والربا وكل مال اليتيم وسائر الكبار ليست كذلك لكن القصور انما
 يلزم اذا عترف القاتل المذکور بكون ما عداها من الكبائر في شرح المشكاة للشيخ الدهلوي قد ذكر
 في الاحاديث ذنوب باعيانها ثلاثا أو اربعا أو سبعا (٩٢) أو تسعا أو أكثر فقبل هي الكبائر

ومادونها صغائر
 والمختار انه ليس
 المراد بها الجور
 وقد روى عن ابن
 عباس رضي الله
 عنهما الكبائر الى
 سبعائة أقرب
 منها الى سبع بل
 النبي صلى الله عليه
 وسلم اخبر منها
 في كل مجلس ما يوحى
 اليه (قوله أولعن)
 فيه انه يلزم ان
 يكون التحال
 وركوب المرأة على
 الدابة من الكبائر
 لقوله عليه السلام
 لعن الله المحال
 والمحال له وقوله
 عليه السلام لعن
 الله الفروج على
 السروج (قوله
 أو تعزير) كاللواط
 ففيها تعزير ولا حد
 وفيه أن التعزير
 متعلق بالصغائر
 أيضا كما ذكر في

واختلاف العلماء في تعريف الكبيرة فقبل ما قرن به حد وهو قاصر وقبل ما قرن به حد
 أولعن أو تعزير أو عيب بنص الكتاب أو السنة أو علم ان مفسدته كفسدة ما قرن به أحد
 الثلاثة أو أكثر منه أو أشعر بها من المرتكب بالدين أشعارا مثل اشعار أصغر الكبائر
 كالوقتل وحلامة مؤمنة تعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه أو وطئ زوجته
 وهو يظن انها أجنبية وقال الرويانى من أصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور قتل
 النفس بغير الحق والزنا واللواط وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصباً والقتل
 وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبيع دينارا وضم اليها شهادة
 الزور وكل الربا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق
 الوالدين والفرار يوم الزحف وكل مال اليتيم والحيطة في الكيل والوزن وتقديس
 الصلاة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي
 صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة
 بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكاة وترك الامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة
 عن زوجها بلا سبب والياس من رحمة الله والامن من مكر الله واهانة اهل العلم وحلوة
 القرآن والظهار وكل لحم الخنزير وفي وجه تأخير صلاة واحدة الى ان يخرج من
 وقتها ليس بكبيرة وانما ترك الشهادة به لو اعتاده (والعفو عن الصغائر والكبائر
 بالتوبة) والمراد بالهوت ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعلم المأخذة (جائز) لقوله
 تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة
 لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له
 (والشفاعة) لدفع العذاب ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الانبياء
 عليهم الصلاة والسلام والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة
 الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند
 المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر دون التوبة لم تجز الشفاعة له واما الصغائر
 فمفعول عنها عندهم قبل التوبة وبعد ما قال الشفاعة عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته) لقوله عليه السلام ادخول
 شفاعتي لاهل الكبائر من امي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة

كتب الفقه (قوله أو علم ان مفسدته كفسدته) كشرب كل مسكر سوى الخمر وكاذب الوالد في
 وكأنه تطفف فانه مثل الربا (قوله أو أكثر) كدلالة جيموش الكفار على المسلمين فانه أكثر من الفرار عن
 الزحف والخوف من القاضي بغير الحق فانه أكثر من شهادة الزور طمأنا (قوله وقال الرويانى الخ) والحق ان
 فسر الكبيرة بما ورد فيه الوعيد فهي أكثر مما ذكره كما لا يخفى على المتتبع

(قوله لقوله تعالى النار الخ) فان عطف عذاب القيامة يقتضي ان يكون عرضهم على النار غير ذلك العذاب فيكون عذابا بعد الموت وقبل (٩٣) يوم القيامة وهو المراد من عذاب القبر والمراد به قوله تعالى

في انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يحب عنه جيب عني دلائله على العموم في الاشخاص والاحوال واثن ستم يجب تخصيصها بالكفار بجميع الادلة (وهو مشعر فيهم) اي هو قبول الشفاعة قبل هو صلى الله عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجن الا ان شفاعته في الكفار لتجيز فصل القضاء فيخفف عنهم احوال يوم القيامة وللمؤمنين بالاعفو ورفع الدرجات فشفاعته عامه السلام عامة قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (ولا ردة مطلوبه) لقوله تعالى واسوف يعطيك ربك فترضى ولما روى في الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب القبر) للمؤمنين الفاسقين والكافرين (حق) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عليه السلام ان احديكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر امارضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران ونقل العلامة الفتازاني عن السيد ابي شعاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عليه السلام عن نفس النبي عليه السلام وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلاف الناس في عذاب القبر فانه كره قوم بالكلية واثبت آخرون ثم اختلاف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجيع الالام في جسده فاذا حشرا حس بهادفة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحياة فيه حتى ان الماء كور في بطن الحيوانات يحسي ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلاث مقامات

فاسترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فان الاعتراف بالذنوب الكفارات ما يحصل في هذين الاحيائين واما الاحياء الذي في الدنيا فكانوا منكرين للذنوب وقيل المراد احياء الدنيا لان الاعتراف بالذنوب فرع الكسب فيصح التفريق المذكور واما احياء القبر فاحياء ناقص لمجرد السؤال (قوله ونقل العلامة الخ) الصواب ابراده تحت قوله وسؤال منكر ونكير (قوله فابكره قوم) وهم الملهدة (قوله وانكر الاحياء) في شرح المقاصد واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحياة موجود في كل ميت لان الموت

ليس ضد الحياة بل هو افة كلية مجتزئة عن الافعال الاحتيارية غير منافية للعلم فقط فلا يوافق اصول اهل الحق (قوله من غير اعادة الروح) بل قدر ما يدرك به الالم واللذة والجواب والسؤال

(قوله وسؤال منكرو وشكرو) قال بعض الفضلاء وكان النكير أهيب من المنكر فان النكير مصدر عيشي
 الانكار وانما سمي بهما لكون صورتها وصفتها أهيب وفي شرح المشكاة للشيخ الاجل الدهلوي رحمه الله
 النكرة خلاف المعرفة ونكر الامر ككرم وصعب ونكر فلان الامر كفرح والمنكر ضد المعروف اسم مفعول
 من الانكار ونكير قعيل من النكر وانما سمي بهما لعدم (٩٤) معرفة الميت باهلهما وتوحشه عنهما

وعدم استثنائه
 بهما وفي شرح
 القصيدة الامالية
 لبعض الفقهاء
 والمحدثين من اهل
 الدين قال الحامسي
 شبه ان يكون
 ملائكة السؤال
 جماعة كثيرة فسمى
 بعضهم منكرا
 وبعضهم نكيرا
 فبعث الى كل منهم
 اثنان كما ان الموكل
 لكتابة عمله ملكان
 وفيه قال بعض
 العلماء منكرو ونكير
 اسمان للملكي
 الكافر واما المؤمن
 فاسم ملكيه مبشر
 وبشير وقال السيد
 الشريف لم اقف
 على اصل لما قاله
 وقد عزاه الحافظ
 ابن حجر لبعض
 الفقهاء والذي
 تقتضيه الاحاديث
 استواء المؤمن

في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاطهر والاصح والاسلم ان تصديق بان الحية مثلا
 موجودة تلدغ الميت وانما الانشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور
 المسكوتية وكل ما يتعاق بالآخرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان الصحابة كيف
 كانوا يؤمنون بنزول جبريل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم
 يشاهد فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى اهم عليك وان
 آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يشاهده الامة وكيف لا تجوز
 هذا في الميت المقام الثاني ان تذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم
 بذلك حتى تراه في نومه يصبح ويعرق جبينه وقد يزعج من مكانه كل ذلك يدركه من
 نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهرها ساكنا ولا ترى
 حوالها حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له وانكته في حقل غير مشاهد
 واذا كان العذاب ألم اللدغ فلا فرق بين حية تقتيل او تشاهد المقام الثالث ان تعلم
 ان الحية يتفلسفها الا تؤلم بل الذي يلفك منها هو اسم ثم الاسم ليس هو الا لم بل عذابك
 بالآثر الذي يحصل فبذلك من اسم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير اسم لكان ذلك
 العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف
 الى السبب الذي ينفذ اليه في العادة والصفات المملكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات
 في النفس عند الموت فيكون آلامها كالآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات
 فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول
 وانكرا بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث
 وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من
 ينكر بعض ذلك فهو واضع في حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وبحجائب تدبيره
 فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يالفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق
 الثلاث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من
 هذه الانواع الثلاثة ورب عبد يجمع عليه النوعان ورب عبد يجمع عليه الانواع الثلاثة
 هذا هو الحق فصدق به (وسؤال منكرو ونكير حق) لقوله عليه السلام اذا قبر الميت
 اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكرو وللاخر نكير فيقولان له ما كنت
 تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهدان لا اله الا الله

والكافر في اسميهما وصفتيهما (قوله اسودان اخ) قال النووي يشق اسودان اما على الحقيقة واشهد
 بما في السواد من الهيبة والتكروا اما كناية عن قبح النظر واما زرقة العينين فالمراد بها وصفها بانه قلب
 البصر وتحديد النظر اليه يقال زرقت عينه نحوى أى اذا انقلبت وظهر بياضها كما ينظر العدو الى من يعاديه
 وقيل انما يوصف العدو بالزرقة لان الروم أعداء العرب وهم زرق العيون (قوله في هذا الرجل) أى محمد

صل الله عليه وسلم قال الطيبي عبر بهذه العبارة التي ليس فيها تعظيم أمثاله بالمثل لثلاثة من تعظيمها
عن عبارة الفاضل (قوله جمع مجهزة) (٩٥) مأخوذة من الهز المقابل للقدرة وحقيقة الاستحجاز

اثبات الهز استعير
لاظهاره ثم أسند
محازا الى ما هو سبب
الهز وجعل اسماله
فالتساءل للنقل من
الوصية الى الامة
كافي الحقيقة وقيل
للبالغة كافي العلامة
(قوله من التروك)
من جعل التروك
وجوديا لم يحجج الى
قوله أو ما يقوم مقامه
وقال الأمدى ان
الهزان كان عدما
فالمجهزة هنا عدم
خلق القدرة فلا
تكون فعلا وان
كان وجوديا كما
ذهب اليه بعض
أصحابنا رجعهم الله
فالمجهزة هو خلق
الهز فتكون
وجوديا فلا حاجة
الى قولنا أو ما يقوم
مقامه (قوله وهو
غير مكذب) وفي
صورة الانطاق
ليكن لما لم يكن تحقق
الانطاق المطابق
بدون المخصوص
كان المجهزة هو

وشهد ان محمد ادعى رسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفتح له في قبره
سبعين ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له ثم يقول ارجع الى اهلي فاخبرهم
فيقولان نعم كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من
مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التامى عليه فتلتام عليه فتختلف
اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكرا الجبائي
وابنه والبطي تسمية المالكين منه كراونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر
عند تلجئه اذا سئل والنكرا انما هو تقريع المالكين له وهو خلاف ظاهر الحديث
والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال المالكين اكثر من أن
تخصي بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خيرا لا حاد
واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر
المريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جاد فلا يعذب
وما سبق حجة عليهم ومن تأمل في عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم
يستغنى عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة وهي في كل نشأة تشاهد صوراً
تقتضيها تلك النشأة فكما اننا نشاهد في المنام صوراً لاننا نشاهد في البقعة كذلك
نشاهد في حال الانحلال عن البدن اموراً لم نكن نشاهد في الحياة والى ذلك يشير
قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (وبعثه الرسل) جمع رسول وهو من أرسله الله
تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية (بالمجهزات) جمع مجهزة
وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه
يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى
أو ما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقاً للعادة الثالث ان يتعذر معارضته
الرابع ان يكون مقروناً بالتحدى ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن
الاحوال الخامس ان يكون موافقاً للدعوى فلو قال مجزى ان احبب منافق فعل خارقاً
آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما ادعاه واطهره مكذباً به فلو قال مجزى
ان ينطق هذا الدب فانطق الضب فكذب لم يعد صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه
بخلاف ما لو قال مجزى ان يحيى هذا الميت فاحياه فكذب فان الصحيح انه لا يخرج
عن المجهزة لان الاحياء مجهزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص
بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع
ان لا تكون المجهزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها أو متأخرة عنها زمان يسير
يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا

الانطاق الخاص وهو كذب فاندفع ما توهم ان العرق محل تأمل فان اصل الانطاق هو الدعوى
وخصوصية المنطوق به امر آخر وليس في اصل الدعوى مخالفة (قوله كرامات) وظهورها عن الاوامر جائز

فكيف عن الانبياء وفي شرح المقام هذا الخوارق المتقدمة ان ظهرت وشاعت وكان مظنة البعثة كما في حق
 نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اُخبر اهل الكتاب والكهنة قارهاص اي تأسيس لقاعدة النبوة والاف كرامة
 عظيمة فان ظهرت من غيره فان كان من الاخبار فكذلك اي كرامة وارهاص والا فانه اخص محض كظهور
 النور في جبين عبد الله (قوله امرؤوسى) قال الله تعالى يا آدم اسمك انت وزوجك الجنة ولا تقر باهذه
 الشجرة وما اورد عليه من ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة (٩٦) لانه كان في الجنة ولا ينهى هناك

اولا انه ليس دار
 التكليف فمندفع
 لانه ان كانت حواء
 امه له كانت الجنة في
 حقها اذ اثار التكليف
 حيث ترتب على
 ارتكابها ما المنهى
 ما ترتب عليه (قوله
 وظهر الخوارق)
 الصواب المجزات
 (قوله على ان القرآن
 الخ) كلمة على هذه
 ليست علاوة ولا قوله
 على ان المجزات
 لانها بيان لاظهار
 المجزات وليس
 امرا مغايرا لها فهي
 بيانية فالواجب ايراد
 الواو في قوله على ان
 انجزات الخ (قوله
 وسواء كان الخ)
 القاء فصيحة اي
 ورحلت من الجزاء
 الى متعلقه والجملة
 من المبتدأ والخبر

محمد صلى الله عليه وسلم حق) اما نبوة آدم قبل آيات الدالة على انه امرؤوسى مع
 القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخره وبالوحى لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار
 نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة ككفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة
 ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط والصابغة
 بنبوة شيبث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على ما يعلم من
 تضاعف كلمات بعض من شاهدناه منهم وجهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون
 نبوة نبينا محمد سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون
 رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى
 رسول الله اليكم جميعا وما أرسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي
 عليه السلام كان مختصا بالعرب لغشوا الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فافهم
 لاختلال دينهم بالتسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين (ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم
 الانبياء) اما نبوته فلانه ادعى النبوة وظهر الخوارق وكلامه ما بلغ حد
 التواتر على ان القرآن الكريم الذي اوحى اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين
 مرارا عديدة الى المعارضة بآيات انقص سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدوا عن
 المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه
 وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع
 والتأليف العجيب المخالف لما يهده فقهاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع
 كما ذهب اليه بعض المتكلمين او انه يكون في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة
 بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او لجموع الامرين كما قاله القاضي
 او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان
 من ضعف الكلام او ضعفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاجون اليها في المعارضة
 يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل
 منها فالقدر المشترك بينهما متواتر كشهادة على رضى الله عنه ومخاوتة ومخاوة
 حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرة المطهرة واحواله عليه السلام قبل النبوة

أعني سواء كان اعجازه الكذا او كذا حال والتقدير اذا ثبت انه معجزة فيثبت نبوته حال
 كون اعجازه الكذا او كذا متساوية في اثبات اعجازه (قوله وسيرة الخ) بالرفع مبتدأ خبره هي
 ادوى دليل وحاصله انه كان كاملا بحيث لا يحصل ذلك الكمال الا في النبي وكذا كان كمالا للناس في
 الافعال والاخلاق والشماثل والمعارف الالهية بحيث لا يكون الا في النبي صلى الله عليه وسلم بل لا معنى
 لنبوته الا ذلك وأشار اليه الشارح بقوله وقال اهل البصائر الخ

(قوله فلم يبق الخ) فيه انه لا يبقى (٩٧) الحاجة الى نبي بعث لتقرير دينه وازالة الشك فيه ودعوة الخلق

وبعد ما وخلق الله العظيم وبيانه للعارف الالهية والمدقق الحكيم التي يجز عنها
افاضل الحكام مع انه تشا بين قوم غابت فيهم الجهالة ولم يجارس الخط والتعلم
والتأديب الى غير ذلك من شمائل الكريمة التي تبهرا للباب هي اقوى دلائل على
نبوته صلى الله عليه وسلم واما كونه خاتم الانبياء (ولاني بعده) فلقوله تعالى ولكن
رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم اعلى رضى الله عنه انت منى بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كانت فائدة الشرع
دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي
يجز عنها عقوباتهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبهة الباطلة وقد تكفلت هذه
الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاكمل بحيث لا يتصور عليه
مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت تكميل نعمتي ورضيت
لكم الاسلام ديناً فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعثة نبي بعده فذلك ختم به النبوة
واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته اشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين
(والانبياء عليهم السلام معصومون) من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبار
عند اول العصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور
فاجمع اهل المال والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعد الكذب فيما دلت المجزئة
على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر
على سبيل السهو والنسيان خلاف فممنعه الا كثرون وجوزه القاضي أبو بكر واما سائر
الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعدها واما عن صدورها سهواً او على
سبيل الخطا في التوويل فقال المصنف رحمه الله تعالى في المواقف انه جوزه الا كثرون
وقال العلامة الشارح المختار خلافاً وعن الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة هذا
وسهواً خلافاً للباحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهواً بشرط ان ينهوا عليه
فمنتهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة بهذا أيضاً كما ذكر العلامة التفتازاني في
شرحه للقاصد امكن قال في شرح العقائد واما الصغائر فحجوزها عند الجمهور خلافاً
للصائين واتباعه ويجوزونها بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطعيف
بحبة امكن المحققين اشتراط ان ينهوا عليه فممنوعوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله
فلادلائل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة
المانعة من اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق يمنع ما يوجب النفرة كعهر الامهات
والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي
وبعد لم يكنهم يجوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرروا هذا فما نقل عن الانبياء عليهم
الصلاة والسلام مما يشعر بعصية او كذب فما كان منقولا بطريق الاحاد فهو ردود
وما كان بطريق التواتر فهو معروف عن ظاهره ان امكن والا فمعمول على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر

الله وان الاحكام
والشرائع روى
فيها مصالح العباد
على حسب طبائعهم
واخلاقهم واوراقاتهم
واحوالهم ولذا جاءت
الشرائع ناسخة
ومنسوخة فكمال
الشريعة وتكمالها
بحيث لا يتصور المزيد
عليه لا ينفي نسخها
باعتبار تبديل
الامزجة والاوراق
والاحوال (قوله
والعصمة عندنا الخ)
بناء على اصلنا من
استناد الاشهاد الى
الفاعل المختار ابتداء
وقوله وعند الفلاسفة
بناء على ما ذهبوا
اليه من الايجاب في
اعتبار استبعاد
القوابيل (قوله
ملكه تمنع الفجور)
ويحصل اولاً العلم
بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات
وبتأكد بتبعية
المعاصي والطاعات
(قوله ولا يخفى
ما بين اوله وآخره
من التنافر) قلت
لاتنافر فان ما قاله

كما في شرح المواظف وما ذكره في شرح العقائد من جواز الصغار عمدا مذهب الجمهور (قوله أكثر ثوابا)
لا يخفى ان الثواب باعتبار الذات الجسمانية غير متحقق في الملكية وبالذات الروحانية انما يتم عند
القائلين بتجرد النفس الناطقة فمما عني النزاع في ان (٩٨) الملائكة أكثر ثوابا أو الانبياء ولعل

مرادهم بالثواب ههنا
القرب والكرامة
من الله تعالى كما
وقع في عبارة البعض
أكثر ثوابا وكرامة
من الله تعالى (قوله
وهم الذين الخ) روى
انه صلى الله عليه وسلم
لما نزل بالمدينة بعث
حواس بن أمية
الخزاعي إلى أهل
مكة فهموا به فمنعه
الاجاشيش فرجع
وبعث عثمان بن
عفان رضي الله عنه
فجسوه فأرجف بقتله
فدعا رسول الله صلى
الله عليه وسلم أصحابه
وكانوا ألفا وثلاثمائة
أو أربعة أربعمائة
وعشرين وبأيعهم
على ان يقتلوا قريشا
ولا يفرروا منهم وكان
جانسا تحت سمرة
السدره (قوله قلب
بدر) في الصحيح
القلب البثر قبل
ان يطوى يذكر
ويؤنث قال ابو عبيدة
هي البثر العادية

واختير في المواظف وشرحه انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقا
أي سموا وعمدا وعن الصغار عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح
على عصمتهم عن الصغار عمدا والكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعرون بصدور المعصية
عنهم فمعمول على ترك الاولى فان حسنات الابراشيات المقربين (وهم أفضل
من الملائكة العلوية) عند أكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق (وعامة
البشر) من المؤمنين أيضا (أفضل من عامة الملائكة) وعند المعتزلة وأي
عبد الله الحليمي والفاضلي أبي بكر من الملائكة أفضل والمراد بالافضلية انهم أكثر ثوابا
عند الله وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا من احملهم عنها بخلاف عبادة البشر
فان لهم مزاحمت كثيرة فتسكون عبادتهم أشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
أفضل العبادات أحزها أي أشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من أن اساءة
الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك أفضل من البشر
لان ذلك انما يدل على كون الملك أشرف بسبب كثرة مناسبة بين المبدء في النزاهة وقلة
الوسائط لا على انه أفضل بمعنى كونه أكثر ثوابا عند الله (وأهل بيعة الرضوان) وهم
الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
(وأهل) غزوة (بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب
قلب بدر وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاظمت
الاحاديث الصحيحة في شأنهم أنهم (من أهل الجنة) وقد عددهم الامام البخاري رجه
الله تعالى في الجامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم
مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة
رضي الله عنهم بل سائر أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم (وكرامات
الاولياء حتى) وهي أمور خارجة للعبادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله
وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جانب قدسه غير مقرونة بدعوى النبوة وبذلك
تمتاز عن المجزأة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق
والظلمة بل للكفرة أحيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأثم امر الله تعالى
وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى
اذ فرحوا بما آوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا
والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ رأيت الله يعطى العبد
ما يحب وهو مقيم على معصيته فاعلم انك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية
وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرابهم تخليصا لهم من المحن

القديمة وبدر موضع وهو اسم ماء قال الشعبي بدر ببر كانت لرجل يدعى بدرا ومنه يوم
بدر (قوله وعن المعونة) عطف على قوله وعن الاستدراج

والبلايا

(قوله لقبه النبي صلى الله عليه وسلم الخ) اتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير توقف
وفي المعراج لا تردد وصدق صيغة مباغة (قوله وان توقف بعضهم) فان عليا رضي الله عنه تخاف عن بيعته
وكذا الزبير والمقداد وسلمان (٩٩) وأبو ذر وسعد بن عباد وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني

عبد مناف ان تلي
عليكم قسم والله
لا ملأ من الوادي
خدا ولا رجلا (قوله
أولا) فالاجماع انعقد
بعد بيعتهم ثم نأخر
على رضي الله عنه
بحول على الاشتغال
بالنظر الصحيح له
ليتضح وجه العيوب
روى انه لما يوسع
لابي بكر رضي الله
عنه وتخلف على
والزبير والمقداد
وسلمان وأبو ذر
رضي الله عنهم أرسل
أبو بكر رضي الله
عنه من الغدالى على
رضي الله عنه فأنه
مع أصحابه فقال
ما خلفك يا علي عن
امر الناس فقال
عظم المسؤولية
ورأيكم استغنيتم
برأيكم فاعتذر اليه
أبو بكر رضي الله
عنه ثم أشرف على
الناس فقال هذا
علي بن أبي طالب

والبلاب والاستاذ أبو اسحق منا واللعنة على من كرامات الأولياء اذ حينئذ
تشبه بالمجزة ورد بانها ممتاز عنها بعد عدم مقارنة التحدي وبانها تكون مجزة للنبي
وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا
وما تواتر عن غيرهما من أولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطیع
العاقل انكاره وقيل ما ينكره أحد لما يشاهد به منها أو يتواتر لديه بحيث يمنع عنده
تواطؤ الخبيرين على الكذب (ويكرم الله بهما من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه
اشهاد بوجه تسميتهما بالكرامات فلو قال يكرم الله بهما من يريد ويختص برحمته من
يشاء لكان أوفق بنظم القرآن واعلم ان مسألة الامامة ليست من الاصول التي يجب
على كل مكلف معرفتها عند أهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول
وزعموا فيها أمور مخالفة لمذهب الجمهور وجرت عادة المتكلمين بإيرادها في ذيل
النبوات حفظا لعقائد عامة المسابن عن الخطأ والغلل وصوناً لهم عن الوقوع في
مهاوى الزلل كما قال المصنف (والامام الحق) (بعد النبي صلى الله عليه وسلم)
أبو بكر الصديق رضي الله عنه) لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله
ابن أبي قحافة (ثبتت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم والا فالصحابه رضي الله
عنهم قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقفة بني ساعدة وقال
الانصار للهاجورين منا أمير ومنكم أمير فقال أبو بكر رضي الله عنه منا الامراء ومنكم
الوزراء واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الاثمة من قريش فاستقر رأي
الصحابه رضي الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر واجمعوا رضي
الله عنهم على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك على رضي الله عنه على رؤس الأشهاد بعد
توقف منسبه ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت امامته مجمعا عليها من
غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد خلافا لذكرية فانهم
زعموا النص على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه اما
نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفقهما (ثم عمر الفاروق رضي الله عنه)
الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر
رضي الله عنه بعدما انقضت على خلافته سنتان واربعه اشهر اوسمة أشهر مرض فلما
شس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابي بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا
منها وأول عهده بالآخرة اخلافا حبر يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت

ولا بيعته لي في عهده وهو بالخيار في امره الا وانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول
من يبايعه فقال علي رضي الله عنه لا نرى أحدا غيرك فبايعه وهو سائر المتخالفين وفي طبقات المقدسي ان
علياً رضي الله عنه يابعه بعد ستة اشهر

(القول وان كان عمر) أي وان كان فاعطاه علي ما روي (القول) أنه قال أبو بكر بعد ما قبل له وليته

علمنا فظنا غلظا لو
سألني الله تعالى يوم
القيامة عنه لقلت
وليت عليهم خبير
أهلك ولم ينكر عليه
أحد فبايعوه (قوله
بعد ثلاثة أيام أو
خمس) روي أنه لما
استشهد عثمان رضي
الله عنه حاجت
الفتنة بالمدينة
وقصد قتلة عثمان
الاستيلاء عليها
والفتك بآهلها
فأرادت الصحابة رضي
الله تعالى عنهم تسكين
الفتنة فعرضت
الخلافة على علي رضي
الله تعالى عنه وآثره
المكوفيون فامتنع
عنها وأعظم قتل
عثمان ولزم بيته ثم
عرضوها بعده على
طلحة وآثره البصريون
فأبى ذلك وكرهها ثم
عرضوها على الزبير
فامتنع أيضا أعطاهما
لقتل عثمان رضي الله
تعالى عنه فلما مضت
ثلاثة أيام اجتمعت
الانصار والمهاجرون
وسألوا عما هذا الأمر
وأقسموا عليه وما شدوه

عمر بن الخطاب فان عدل فذلك طيبي به وراي فيه وان جار فليكل امرء ما كتب
من الاثم والخير أردت ولا أعلم الغيب وسبهم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون فلما
كتب ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا
حتى مرت بعلي كرم الله وجهه فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر فوق الاتفاق على
خلافته فقام عمر عشرين بامر الخلافة والامامة وأقامها على نهج العدل والاستقامة
واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد أبي لؤلؤة غلام المخيرة
ابن شعبة وحسين أسامة شعرموتة فقال ما أجدا هذا الحق بهذا الأمر من الذين توفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعلي والزبير طلحة وعبد
الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم أجمعين وجعل الأمر شورى بينهم
فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه وفوض الأمر جميعهم إلى عبد الرحمن بن عوف
ورضوا بكم فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمضمر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا له وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك أجماعا (ثم عثمان ذو النورين
رضي الله عنه) سمي به لأن النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجته
أم كلثوم بنتا أخرى له فلما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها (ثم علي المرتضى
كرم الله وجهه) الذي ارتضاه الله تعالى ورسوله في أمر الدين والدنيا ومنافقه أكثر من
أن يحصى وأوفر من أن تستقصى لما استشهد عثمان رضي الله عنه اجتمع كبار
المهاجرين والانصار رضي الله عنهم بعد ثلاثة أيام أو خمسة من موت عثمان رضي الله
تعالى عنه على علي كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مداومة
طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار حلافته أجماعا من أهل الحل والعقد فقام بامر
الخلافة ست سنين واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة
ثم تصير ما كاعضوا وقيل ان الثلاثين لا تتم الا بخلافة أمير المؤمنين حسن بن علي
رضي الله تعالى عنهم سنة أشهر بعد وفاة علي كرم الله وجهه والمراد بالخلافة الخلافة
الكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الأئمة من أهل الحل والعقد بعضا
من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز إطلاق خليفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم على السلطان (والأفضلية بهذا الترتيب) أي ترتيب الخلافة عند الجمهور
ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب
على الظن ان أبا بكر أفضل ثم عمر ثم تتعارض الطنوس في عثمان وعلي وعلي علي
عثمان وعن أبي بكر بن أبي خزيمة تفصيل علي علي عثمان رضي الله عنهما (ومعنى
الأفضلية) أي المعنى المراد به هنا (انه أكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى) بما كسب
من الخير (لأنه أعلم وأشرف نسبا وما أشبه ذلك) فان صيغة أفعل التفضيل موضوعة
لزيادة في معنى المصدر بوجه ما أعم من أن يكون من جميع الوجوه أو بجميع صفات

(قوله والكفر عدم الايمان عما من شأنه الايمان) فالمنكر والمتردد والحالي الذهن عن التصديق والانكار كافر فلا واسطة بين الايمان والكفر سواء فسر الايمان بالتصديق فقط او مع الاقرار او مع اهل كما هو عند الخوارج واما عند المعتزلة قال الكفر عندهم عدم التصديق فقط والايمان بمجموع الامور الثلاثة والفسق اى ارتكاب الكبيرة واسطة بين الايمان والكفر (قوله ضرورة) لانه اشهر كونه من الدين بحيث يعلمه المتدين وغير المتدين هكذا قالوا فانكار ما علم بحجته قطعاً من غير شبهة فيه وان كان بالمظهر لا يكون كفراً فالوجه نفسه ضرورة بالقطع سواء كان بديهية او نظراً كما في منيات شرح العقائد النسفية (قوله شرط لاجراء الاحكام في الدنيا) فلا بد من التلفظ علانية وعند الحكم والادليل على انه التصديق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الايمان قال ان تؤمن بالله الخ فاعاد لفظ الايمان في تفسير الايمان الشرعي وبين متعاقبه اشارة الى ان الايمان بمعناه اللغوي وهو التصديق والفرق انما هو باعتبار المتعلق ولو كان منقولاً الى معنى آخر ايضاً (١٠١) ولما كان التصديق امراً بطناً اعتبر به معه

ما يدل عليه وهو التصديق اللساني اى الاقرار اما جراً كما هو رأى ابي حنيفة رضى الله عنه وهو الظاهر لان التلفظ بالشهادة اعتبر في الشرع قائماً مقامه مالم يظهر خلافه عملاً او قولاً واما شرطاً كما هو مذهب الاشعري (قوله فمن اخل به) اى بالتصديق وقوله ولا تنفعه اى لا ينفع محمل

الفضائل من حيث المجموع والذى وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتتمام تفصيله في الخواشي الجديدة لتنا على الشرح الجديد للتبريد (والكفر عدم الايمان) والايمان في اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بما علم بحججه النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً واجمالاً فيما علم اجمالاً ههنا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه وان التلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخالف في النار ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وكان انكاره عناداً واستكباراً كما قال الله تعالى ويحذروا بها واستبغثتم انفسهم طمأناً وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قاي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة بالايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب

التصديق المعرفة القلبية وهو ان يحصل في القلب منسوبة التصديق الى الجزاء والخبر في نفس الامر كن وقوع بصره على المجزة وحصل له كون صاحبها صادقاً في نفس الامر من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائية وبعض المعتزليين (قوله ويحذروا بها) اى بالآيات ظلماً اى للظلم لانفسهم وعلوا اى ترفعا على الايمان بها (قوله على انه فعل القلب) لا فعل اللسان فقط كما هو مذهب الكرامية او بشرط المعرفة كما ذهب اليه الرقاشي او بشرط التصديق كما احتج به ابن القطان فالدلائل المذكورة اغتاتل على عدم كونه فعل غير القلب واما خروج كلمتي الشهادة عنه فلا بد ان يكون نسبتها الى القلب لكون التصديق اشرف اجرائه فالصواب ان يقول والدليل على انه ليس التلفظ لكلمة الشهادة باسقاط لفظ الخروج كيف ولودلت الدلائل على خروج التلفظ لدلت على خروج العمل ايضاً لانه اذا ثبت بها كونه للتصديق فقط اى كون فعل اللسان وعمل الجوارح خارجين عنه بلا شبهة فلا حاجة الى الاستدلال على خروج العمل

(قوله وهو التصديق) لا سائر ما في القلب من الصفات لا اتفاق الفريقين على ذلك ولأنه في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع بمعنى آخر ولا يمينه الشارع ولأن النقل خلاف الأصل (قوله مقرونا الخ) قبل يجوز أن يكون الإيمان في هذه النصوص السابقة بالمعنى اللغوي وجوابه أنه لم يذكّر متعلقه فالمراد بالمعنى الشرعي فإن المتعلق داخل في مفهومه (قوله جاءني القوم وأفرادهم) فيه أي أفراد القوم نفس القوم لا جزؤها وكذا آحاد العشرة نفسها فالصواب أنه لا يقال جاء القوم وزيد ولا عندى العشرة وواحد وأما قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فر قبيل خلاف مقتضى الظاهر لئلا يكتفى (قوله وتفصيل الخ) وتفصيل المذاهب في الإيمان مع الضبط أنه لا يخرج بإجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو أفعال القلب فقط وهو المعرفة عند الإمامية أجمعهم والتصديق مذهب الأشعرية وأما فعل الجوارح فقط وهو فعل اللسان بدون شرط عند الكرامية وبشرط المعرفة عند الرقاشي وشرط التصديق عند ابن القطان أو فعل غير اللسان وهو العمل بالطاعات المطلوبة عند الخوارج والقرضة عند المعتزلة وأما فعل القلب والجوارح معا والجوارح أما اللسان فقط وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه أو جميع الجوارح وهو مذهب المحدثين (قوله وهو مذهب المعتزلة) وكذا عند الخوارج وهو المذهب المذكور في الكتب وفي المواقف عند المعتزلة الأعمال فقط والمذكور في مختصر ابن الحاجب وغيره من كتب الأصول أنه عندهم حقيقة شرعية في الأعمال واستدلوا عليه بدلائل لكن صاحب التحرير أقره (١٠٢) بأن المراد أنها داخلية فيه وأنه حقيقة

شرعية في مجموع التصديق والأعمال (قوله الثاني) لا يخفى أن انعدام الكل عند انعدام الجزء حكم ضروري كما صرح به في شرح المقاصد

وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالإيمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فإن الجزاء لا يعطى على كله ولا يقال جاءني القوم وأفرادهم ولا عندى العشرة وآحادها وتفصيل المقام أن ههنا أربعة احتمالات الأول أن يجعل الأعمال جزءا من حقيقة الإيمان داخل في قوام حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني أن تكون أجزاء عرفية للإيمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر والبدن والرجل أجزاء

والفرق الذي أخذ به الشارع من كونه جزءا حقيقيا أو عرضيا لا يعرف له وجه فإن الشجرة المخصوصة لزيد تنتفي بانتفاء أغصانها بالضرورة والعرف إنما لا يحكم بانعدامها لعدم اعتبارها أجزائها وإنما يطلقونها على الساق سواء كان معه أغصان أو لا وكذا زيد إنما يطلق على ما يتعلق به الروح ولا يعتبر في إطلاقه الشعر والظفر والبدن فالصواب ما في العقائد الإسلامية الإسلامية بالتحقق بالنطق والعمل الصالح عندنا وصف مكمل له لا يؤخذ وعند فقهاء أهل الحديث كالأئمة والأوزاعي والشافعي ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل وغيرهم جزء مكمل ولا يفوت الإيمان لفواته على المذهبين بل كماله وعند الخوارج والمعتزلة جزء مقوم فيفوت بفواته ويؤيده ما في تفسير القاضي أنه مجموع أمور ثلاثة اعتقاد الحق والاقترار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أدخل بالاعتقاد فهو منافق ومن أدخل بالاقترار فهو كافر ومن أدخل بالعمل فهو فاسق اتفاقا كافر عند الخوارج خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة حيث مذهب الفرق الثلاثة واحد أو كون الخلل به فاسقا بالاتفاق والفرق بين المذاهب الثلاثة بدخوله في الكفر عند الخوارج وخروجه عن الإيمان وعدم دخوله في الكفر عند المعتزلة وعدم خروجه عن الإيمان عند المحدثين ولذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد وفيه أشكال ظاهري وهو أنه كيف لا ينتفي الشيء أعني الإيمان بانتفاء ركنه أعني العمل وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بالإيمان وجوابه أن الإيمان بطريقه هو الأصل والأساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الإقرار وعلى ما هو الكامل المنهجي =

بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما أشبه برأيه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت الى قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول والثاني انتهى ويظهر بما ذكره فساد ما قاله الشارح من انه موضوع للقدر المشترك عند السلف (قوله وهذا مذهب السلف) الظاهر بعض السلف كابن مجاهد وجميع المحدثين كافي شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد (قوله للقدر المشترك الخ) القدر المشترك بين الساق وبين المجموع هو الساق فيمكنه الاعتبار فيها الساق سواء كان معه أغصان او لا فلا تكون الاغصان اجزاء لها أصلا (قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد) يعني ان الاعتبار في زيد القدر المشترك بين زيد دون الشعر والظفر والبدن وبين المجموع وفيه انه يلزم ان لا يكون زيد عالما لان العلم ما وضع لشيء بعينه واذا كان موضوعا للقدر المشترك يكون كل ما فالاصواب ان الاعتبار في وضعه البدن الذي يتعلق به الروح ويبقى به قائه وليس شيء من المذكورات داخلا فيما وضع له بل هي مكملات له فاذا فات شيء منها فات كماله (١٠٣) وبقي ذات زيد (قوله محسنة له) أي مكملته للايمان وفي بعض

النسخ متقنة له أي محكمة له وهو المذهب عند المتكلمين من الاشاعرة والماتريدية كما مر منقولا عن العقائد الاسلامية (قوله ولا مخالفة الخ) فيه بحث لان الشارح ذكر سابقا انه للقدر المشترك بين التصديق فقط وبينه وبين الاعمال فيكون اطلاقه على الاعمال على الاحتمال الثاني أيضا محازا ولان الايمان على

زيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة تعد اجزاء منها ولا يقال تنعدم بانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبا اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق ومجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتزلة في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالنصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فمادام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان تجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان محازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الابان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة أو مجازا وهو بحث افغلى الرابع أن تكون الاعمال خارجة عنه بالكليّة ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج وعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليه

هذا الاحتمال حقيقة في التصديق فقط او مع الاقرار والاعمال صفات مكملته وعلى الاحتمال الثاني داخله في حقيقة زيد الايمان بزيادتها وبنقصه بانتقاصها (قوله بالكليّة) أي لا تكون جزا حقيقيا ولا عرفيا ولا مكملته ولا ينبغي انه ليس لهذا الاحتمال ذكر في الكتب وليس مذهب أحد ان الاعمال ليست مكملته له والقول بانه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة كما ذهب اليه المرجئة لا يقتضي ان تكون الاعمال خارجة عنه بالكليّة فانها تفيد رفع الدرجات (قوله وهو مذهب الخوارج) لم يوجد هذا في الكتب المتداولة فان المسطور في الكتب ان الخوارج قاطبة قائلون بكون العمل جارا مقوما للايمان كما عتزلوه والفرق باعتبار دخول تارك العمل عندهم في الكفر وعدم الدخول فيه (قوله ان الاسلام الخ) في الاحياء ان الايمان في اللغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والعناد والتصديق محله القلب واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والحوارج توجب اللغة ان الاسلام أعم =

والإيمان أخص فإذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديق فالشرع ورد إطلاقهما على التوافق والتوارد فهو قوله تعالى فأخرجنا من كان فيهما من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق إلا بيت واحد وورد إطلاقهما على الاختلاف أيضا فهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية والمراد بالإيمان ههنا التصديق فقط وبالإسلام الاستسلام باللسان والجوارح وفي حديث جبريل حين سأله ما الإيمان فقال الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ فقال ما الإسلام فذكر الخصال الخمس وورد على التباديل أيضا فهو قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل أي الأعمال أفضل فقال الإسلام فقبل أي الإسلام أفضل فقال الإيمان انتهى فما ذكره الشارح رحمه الله أن الإسلام يطلق على الانقياد لظاهره وهو التلطف بالشهادتين لا يصح لغة ولا شرعا فانه في اللغة والشرع الانقياد مطلقا سواء كان بالقلب أو باللسان أو بالجوارح إلا أن متعلقه في الشرع خاص وهو ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (قوله مسلم في الشرع) بأن يكون مقرا باللسان وعاملا بالجوارح ولا يكون مصدقا بقلبه (قوله واما الإسلام الخ) أن اراد بالحقيقى الكامل فالإيمان الكامل أيضا لا ينقل عن الإسلام لأن كل واحد عبارة عن التصديق والاقرار والعمل وإن اراد به ما يكون اسلاما عند الله ويترتب عليه النجاة وهو عدم الخلود (١٠٤) في النار فهو متحقق بمجرد التصديق كما أن الإيمان

الحقيقى الثابت عند الله تعالى فلا ينقل أحدهما عن الآخر وهو المراد من قولهم أن الإيمان والإسلام واحد (قوله ولو فسر الخ) هذا على تقدير أن تكون المعرفة القلبية الخاصة ببعض الكفار المعاندين

والإسلام الكامل الصحيح لا يكون إلا مع الإيمان والاتباع بالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد ينقل الإسلام الظاهر عن الإيمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل إن تؤمنوا وأمكن قولوا اسلمنا ويصح أن يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة والإسلام الحقيقى المقبول عند الله تعالى لا ينقل عن الإيمان الحقيقى بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال واعلم أنه لو فسر التصديق المعتبر في الإيمان بما هو أحد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادى كما مرّت الإشارة إليه وقد عرّف عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا من الإيمان والاقرب أن يفسر التصديق بالتسليم الباطنى والانقياد القابى ويقرب منه ما قبل التصديق أن تنسب باختيارك المصدق إلى أحد وهو يحوم حول ذلك وإن لم يصب المحز (ولأنك كفر أحدًا

داخلة في التصديق المنطقي الذي هو أحد قسمي العلم ولم تكن تكفرهم لكونهم موسومين من بعلامه الكفر وهو الانكار اللسانى واما على ما ذهب إليه المحقق التفتازانى من إنها داخلة في التصور ولذا قال في التهذيب العلم أن كان ادعانا للنسبة فتصديق والافتصوير قال الشارح رحمه الله عنه في حاشيته سواء كان متعلقه المفردا والنسبة التقييدية او النسبة التامة الخبرية لا يمكن لأعلى وجه الادعان فلا حاجة إلى اعتبار قيد زائد نعم أنه لا بد من حصوله بالاختيار لكونه مكلفا فمن وقع نظره على المجزأة وحصل في قلبه منسوبية الصديق إلى التصديق إلى النبي لا بد من حصوله منه اختيارا وإن شئت زيادة تفصيل فارجع إلى حواشينا على شرح العقائد النسفية (قوله قد عرّف بعض المتأخرين) أي المولى نظام الدين الغورى الذى عرّض به صدر الشريعة بأنه زاد في الإيمان ركنا آخر سوى التصديق (قوله والاقرب أن يفسر الخ) لئلا يلزم زيادة ركن آخر ويدخل الكفر العنادى التصورى أو يحكم بكفره لكونه عناده اللسانى علامة التكذيب (قوله وإن لم يصب المحز) بناء على أن كلامه يؤهم أن التصديق من مة الة الفعل وليس كذلك فانه ليس إلا الادعان للنسبة ~~لا~~ يمكن مقصوده أنه لا بد من حصوله بطريق الاختيار وقوله لم يصب المحز في كتب اللغة خذ قطعه والمجزأ المفصل لانه محل القطع (قوله ولأنك كفر) في شرح الحافظية لا تكفروا أهل القبلة أى لا تعاملوهم

معاملة الكفار كالأجانب والجزية ونحو ذلك مما ذكرناه في أحكام المرتدين (قوله وهم الذين الخ) وقال بعضهم هم الذين صلوا أصلاً تناوأساً قبلوا قبلتنا وأكاولاً يهتنا (قوله لأن القادر قد يضطر الخ) كما قال الفلاسفة من أنه تعالى قادر بمعنى التمكن من الفعل والترك نظر إلى ذاته إلا أنه تعالى بالنظام الأسكن واجب الفعل بحيث صار الترك ممتنعاً فهو عندهم قادر موجب ليس يصح منه الفعل والترك (قوله فعلاً كان أو تركاً) الصواب ذكره بعد قوله عفاً فيه لأنه بيان لما (قوله لا يكفرون) مع قولهم بأن العبد خالق لأفعاله ويخضعون قوله تعالى (١٠٥) أقمن يخلق كمن لا يخلق بخلق الأجسام والجواهر (قوله لأنهم

نزهوه) أي أغا
نفوا خلقه لأفعال
العباد لأن تعذيبهم
وإنابهم على أفعال
لم يفعلوها ظلم وقبح
لا يليق بالحكمة
فهـم وقعدوا فيها
وقعدوا لتعذيبهم
ذاته تعالى عما لا يليق
بكبـر بانه (قوله
المنكرون حرمة
الجزر) حرمة الجزر
ثبت بنص الكتاب
لأبـالاجاع ولذا يحرمه
الشريعة الذين
لا يقولون بحجبة
الاجاع (قوله لا بد
من التقيد الخ)
المذكور في شرح
العقائد للمحقق
التفتازاني وحاشيته
أن استحلال المعصية
إذا ثبت كونهما

من أهل القبلة) وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الإسلام اعتقاداً جازماً خالياً
عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فإن من اقتصر على أحدهما لم يكن من أهل
القبلة إلا إذا عجز عن النطق لعال في لسانه أو لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه (الاجماع
فيه) أي ما يعلم منه (نفي الصانع القادر المختار) ذكره بعد القادر لأن الاختيار
الذي أثبتته الفلاسفة ليس اختياراً عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي أثبتته
المتكلمون أعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فإن القادر قد يضطر إلى
الفعل فيفعله بقدرته وليس مختاراً بهذا المعنى (العليم) فعلاً كان أو تركاً (أو) عفاً فيه
(شرك) أما في وجوب الوجود أو في الناقية كالفائدين بالنور والظلمة الذين يجعلون
النور فاعلاً للخير والظلمة فاعلاً للشر وأما المعتزلة فالمختار أنهم لا يكفرون وقد سئل
الامام أبو القاسم الأنصاري وهو من أفاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم
فقال لا يجوز تكفيرهم لأنهم نزهوه تعالى عما يشبهه الظالم والقبح وما لا يليق بالحكمة
وسئل عن أهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة
وتأثير وإيجاد فالكل متفقون على أنه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال وأما
المعبودية كعبدة الأصنام والكواكب والنار (أو انكار النبوة أو انكار ما علم
بمحمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة أو انكار مجمع عليه قطعاً) كالأركان الخمسة
للإسلام وهي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة
وصوم رمضان وحج البيت مثال الأول الذين ينكرون النبوة مطلقاً كالأبراهيمية
وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث
المنكرون لحرمة الجزر ولحم الخنزير ولحل الختم للرجال بالفضة (واستحلال المحرمات)
ولا بد من التقيد بكون تحريمه مجمعاً عليه وأن تكون حرمة من ضروريات الدين
وحيث تدخل فيما تقدم وبدون القيد الأول لا يثبت التكفير أصلاً وبدون القيد
الثاني أن كان الإجماع مستنداً إلى الظن لا يثبت أيضاً وكذا أن كان مستنداً إلى دليل

عقائد معصية بدليل قطعي من الكتاب والسنة كمر بالاتفاق وإذا ثبت حرمتها
بالاجماع ففيه خلاف وفي التلويح وأما الحكم الشرعي المجمع عليه فإن كان إجماعه ظاهراً فلا يكفر جاحده اتفاقاً
وإن كان قطعياً ففيه خلاف فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق أن نحو الواحبات الخمس مما علم كونه من الدين
يكفر جاحده اتفاقاً وإنما الخلاف في غيره فهذا التقيد غير داخل فيما تقدم (قوله وحيثئذ) أي حينئذ
أعتبر القيد الثاني بكون استحلال المعصية داخلاً فيما تقدم لأنه إنكار لما علم من الدين ضرورة (قوله وبدون
القيد الثاني) أي لو لم يعتبر القيد الثاني بل اكتفى بالقيد الأول فقط ففيه تفصيل

(قوله لا يكفر بأحد) الحكم المجمع عليه إذا كان الاجماع مستلزما لظن في وكذا إذا كان مستلزما قطعا ولم يشتر ذلك الحكم بحيث يكون من ضروريات الدين فبقي الحكم المجمع عليه إذا كان مستلزما قطعا واشترى بحيث صار من ضرورياته وبهذا القبول يدخل فيما تقدم لسكونه انكار ما هو من ضروريات الدين لكن قال في شرح المواقف لأن الاجماع إذا كان قطعيا ففيه خلاف وهو موافق لما نقلنا عن التلويح (قوله والقادحين الخ) في بعض النسخ والقادحون فهو (١٠٦) جملة مستأنفة لبيان أن هذه الفرقة

وان كانوا غير من ذكر ائمتهم كالفرون ومعتنائة من قوله فالقاتل به مبتدع وليس بكافر (قوله بغير ما ذكر) اي بغير ما يوجب تكفيرهم (قوله فان قلت الخ) في المواقف واما ما عداه فالقاتل به مبتدع غير كافر والفقهاء في معاملتهم خلاف وهو خارج عن قمتنا انتهى فعلم ان طريقة الفقهاء غير طريقة المتكلمين لأن لفقهاء سلوك الطريق الاحوط كيلا يقع المسلم فيما فيه احتمال الكفر والمتكلمون اخذوا الطريق الاسلام حيث لا ينسبون الكفر الى احد (قوله قلت الخ) فيه ان لزوم

قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذه القيود لا بد من دخول فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنهول من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد أن يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره بكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايضا الفقه بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فعذر والله اعلم (واما غير ذلك) كالقاتلين بخلق القرآن والقادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الا بواجب تكفيرهم فهم به يكفرون وكقذف عائشة رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله (فالقاتل به مبتدع وليس بكافر ومنه التخصيم) اي القول بان الله جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تسنن بالالكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في القريب وذكره الشريف العلامة في أول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عدها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كما ذكرنا في باب الردة انه لو قال احد اني ارى الله تعالى في الدنيا كما نرى شفاها كفر مع ان الامدى ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا واما مع عاقبته بعضهم ونقاء آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقبل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤيا حقيقة قلت حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة معنى على انه يفهم منه أحد هذه الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المسئلة شفاها فانه منصب النبوة بل أعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه أفضل صلاة المصلين وقس عليه باقي الكلمات ونأمل فيما يظهر لك اشعارها بأحد الامور التي فصلها المصنف (والتوبة) وهي لغة الرجوع واذا اسندت الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة والطف على العبد واذا وصف العبد بها كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجح عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع

الكفر ليس بكفر بل التزامه الا ان يكون اللزوم طاهرا فهو بمنزلة الالتزام (قوله لغة التدم الرجوع) قال القاضي في تفسيره اصل التوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف به البارئ تعالى اراد به الرجوع من العقوبة الى المغفرة انتهى وهو الظاهر لانه تعالى وصف بالتوب بالرحم في قوله انه هو التواب الرحيم (قوله أي رجوع الخ) قال القاضي في تفسيره ثم تاب عليهم بالتفضل والرحمة مرة بعد اخرى بالتوفيق للتوبة ليتوبوا او اراد قبول توبتهم ايعادوا من جملة التوايب

الندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والندوبات وقيد الحبشية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لانه لو كان معصية بل للاحتراز عن المضار الذنبية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمسال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغضب غصب وقيد هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاد ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندناهما ليسا بشرطين في حصول التوبة (واجبة) لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا (وهي مقبولة) عند الله (لطف اور حمة واحسانا من الله) لا وجوب بالمسامرة واقتراف الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفي حمة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم لا يكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب اوله لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا تصح التوبة المؤقتة مثل ان لا يرتكب الذنوب سنة لماسر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها (والامر بالمعروف تبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب) الامر به (وان كان) ما يؤمر به (مندوبا فمندوب) الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالي لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا فيهم ولم ينقل النكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا (وشرطه) اي شرط وجوبه ونديه (ان لا يؤدي الى الفتنة) فان علم انه يؤدي اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويحضر في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا للضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد (وان يظن قبوله) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول أو شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب اظهارا لشعار الاسلام (ولا يجوز التحسس) لقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع عورة الله ومن تتبع الله عورته فحجه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وايضا علم من سيرة المطهرة صلى الله عليه وسلم انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك اكمال رحمته وعظمه اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب السكتان في المعاصي دون الكفر وقد روى أن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجد عليه

طاهر

= اور جمع اليهم
بالقبول والرحمة مرة
بعد اخرى ليستقيموا
على توبتهم وما ذكره
الشارح يستلزم
تكرار ذكر الرحيم
بعد التوب في قوله
تعالى انه هو التواب
الرحيم (قوله بل
يلزمه) الصواب
الواو اذ لا معنى
للتريق او الاضراب
(قوله وفي الاخير
تأمل) اي في عدم
الوجوب في صورة
الشك تأمل لان
الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر
واجب ومندوب
وسقوطه انما هو
لما منع والظاهر عدم
تحقق المانع في
صورة الشك

حالة منكروه فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلاثة اوجه فقال ما هي فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسسست وقال واتوا البيوت من ابوابها وقد أتيت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتنا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه (ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة) التي مرت بصيها (ورزقك العمل بما يجب ورضي) وفي بعض النسخ وفعلك الله لما رضى من الاعمال قبل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خالق الطاعة قلت الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة القريبة الماثرة في الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهب من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين من جعل الاسباب موافقة للسبب * اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا لالاعمال الصالحات ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

(يقول المذنب الخاطي طه قطربة الدمياطي)

بعد حمد الله والصلاة على الرحمة المهداه وعلى آله مواقف الرجاء وحببه مقاصد النجاء فان العقائد العنصرية جاءت تنهادي بعد التحافي وترفل من بنات فمكر الجلال في ثوب الجلال الضافي مطرزة الحاشية والاطراف بحاشية لعبد الحكيم السلام كوفي ساكت به ما مسا لك الانصاف فله هي عقائد بينت الرشد من الخي وأوتيت لمرابيكم من كل شي وقد تاحت لك رخصة المن غالية القمه نغذها بقوة وأمر قومك باغتنامها فهي اعظم غنيمه وانت خير بان مثل هذا الكتاب اولي شي بالتفصيل وكيف لا وهو على الحق دلائل ولا يثبت المدلول الا بالدلائل فايما كنت ذا عسر أو يسار فحصله اما باليمن أو باليسار وبأدرالي ما تنزم طبعه حضرة الاستاذ الاممي الشيخ حسن الرافعي والفاضل الامام خير صهي الشيخ احمد اليثي الكتبي ومما سنج بالبال وما كل امر ذو بال

اخا العقل والعقل اكرم به * اخا سعدا به بلوغ الاماني
لقد جاءك الحق في جملة * ترك العقائد نور الجنان
كسائها الجلال كساء الجلال * لتدني بالوصل صباهاني
وطرزا السلام كوفي بما * جنني من قطوف العهوم الدواني
قدع عنك هذا التواني وبأدر * وبأدر ودع عنك هذا التواني
وبالطبع فازددا اليها اشتباقا * وارخ بيت وقمع الميساني
جمال العقائد طبع عسلا * وشرح الامام الجلال الدواني
وتم طبعها بالمطبعة ذات الفخامة احمدى مطابع مصر بكم الشيخ بسلامه
واخذت الحجة الحرام من عام التار يخ المظوم من هجرة عليه الصلاة والسلام

